

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFIA**



**IDENTIDAD CULTURAL, CAPITAL Y PSIQUISMO.  
ESTUDIO DE LA IDENTIDAD Y EL MERCADO. UN  
DIÁLOGO CON FREUD, LÉVI-STRAUSS Y POLANYI.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Juan Ignacio Lázaro Fernández**

Bajo la dirección del doctor

Carlos Fernández Liria.

**Madrid, 2009**

- **ISBN: 978-84-692-8578-7**

**IDENTIDAD CULTURAL, CAPITAL Y PSIQUISMO.**  
**ESTUDIO DE LA IDENTIDAD Y EL MERCADO. UN DIÁLOGO CON FREUD,**  
**LÉVI-STRAUSS Y POLANYI.**

Tesis para la obtención del grado de Doctor.  
Director: Dr. D. Carlos Fernández Liria.  
Autor: Ldo. Juan Ignacio Lázaró Fernández.



*A mis padres, mi tierra*

*A Raquel, mi savia*

*A Jimena, mi cielo*



## **ÍNDICE**

<b>AGRADECIMIENTOS .....</b>	<b>11</b>
<b>PRÓLOGO .....</b>	<b>15</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>17</b>

### **A-IDENTIDAD CULTURAL Y CAPITAL**

#### **1-“IDENTIDAD CULTURAL...”**

##### **1.1- NATURALEZA Y CULTURA**

1.1.1-¿Qué es la heteronomía moral? .....	39
1.1.1-¿Qué es la cultura? .....	42
1.1.2-¿Qué es la identidad cultural? .....	47

##### **1.2-EL MITO: CARÁCTER DE LA IDENTIDAD CULTURAL COMO HETERONOMÍA MORAL**

1.2.1-¿Qué es el mito? .....	48
1.2.2-Mito y tiempo .....	51
1.2.3-El mito como operador holístico .....	55
1.2.4-Mito y el parentesco .....	57
1.2.5-Mito y economía .....	61
1.2.6-Mito, arquitectura y geografía .....	66

##### **1.3-HETERONOMÍA MORAL, HISTORIA, AUTONOMÍA MORAL**

1.3.1-Heteronomía moral en los grandes imperios .....	70
1.3.2-Heteronomía moral en la época feudal .....	74
1.3.3-Heteronomía moral y Revolución Francesa .....	79

## **1.4-HISTORIA DE LAS ESTRUCTURAS ECONÓMICAS SUBORDINADAS**

1.4.1- Economía en las sociedades primitivas .....	93
1.4.2-Economía en la historia .....	96
1.4.3-Las vicisitudes del mercado. Tipos de comercio .....	101
1.4.4-Mercado local, exterior e interior .....	105
1.4.5-Mercado y mercantilismo .....	108

## **2-“...Y CAPITAL”**

### **2.1-LA EMANCIPACIÓN DEL MERCADO**

2.1.1-¿Qué es la sociedad de mercado? .....	111
2.1.2-Trabajo y tierra como nuevas mercancías .....	119
2.1.3-Las colonias. Del indígena al indigente .....	134

### **2.2.-LA POBREZA Y EL MERCADO .....**

### **2.3-CREDO Y MITOS DEL LIBERALISMO .....**

### **2.4-LA QUIEBRA DEL MERCADO**

2.4.1-La degeneración del liberalismo internacional .....	163
2.4.2.-Democracia, liberalismo y socialismo .....	169

### **2.5-LA IDENTIDAD EN LA REVOLUCIÓN FASCISTA.**

2.5.1-El contexto prefascista .....	179
2.5.2-Fascismo, nacionalismo y mercado .....	184
2.5.3-Fascismo y restauración del espacio social .....	189
2.5.4 -Fascismo y antisemitismo .....	196
2.5.5-El fascismo como teleología y operador holístico ....	203

### **2.6-LAS PARADOJAS DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE .....**

## **B- IDENTIDAD CULTURAL Y PSIQUISMO.**

### **1.-OBERTURA**

<b>1.1-RETORNO AL COMIENZO. REGLA, NATURALEZA Y CULTURA. PROHIBICIÓN DEL INCESTO .....</b>	<b>227</b>
<b>1.2-DESARROLLO DEL CONCEPTO DE REGLA O NORMA .....</b>	<b>230</b>
<b>1.3-LA REGLA EN LA IDENTIDAD CULTURAL .....</b>	<b>237</b>
<b>1.4- LA SÍNTESIS DEL DISPOSITIVO IDENTIDAD. DINÁMICA Y SINCRONÍA .....</b>	<b>240</b>

### **2-EJE SINCRÓNICO. LÉVI-STRAUSS**

<b>2.1-LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO Y EL ESPACIO DE LA ALIANZA .....</b>	<b>245</b>
<b>2.2-LA RECIPROCIDAD .....</b>	<b>248</b>
<b>2.3-ENDOGAMIA Y EXOGAMIA .....</b>	<b>254</b>
<b>2.4-LA ORGANIZACIÓN DUALISTA .....</b>	<b>258</b>
<b>2.5-LOS PRIMOS CRUZADOS .....</b>	<b>261</b>
<b>2.6-MODELOS DE INTERCAMBIO .....</b>	<b>265</b>
<b>2.7-EL INTERCAMBIO GENERALIZADO .....</b>	<b>268</b>
<b>2.8-LA HIJA DEL HERMANO DE LA MADRE .....</b>	<b>272</b>
<b>2.9-GEOGRAFÍA DEL PARENTESCO .....</b>	<b>277</b>



<b>2.10-LOS PRINCIPIOS DEL PARENTESCO. CONCLUSIÓN .....</b>	<b>283</b>
---	------------

### **3-EJE DINÁMICO. FREUD.**

<b>3.1- ITINERARIO .....</b>	<b>285</b>
------------------------------	------------

<b>3.2-LA SÍNTESIS DIACRÓNICO-DINÁMICA .....</b>	<b>289</b>
--	------------

<b>3.3-INCONSCIENTE Y CONSCIENTE. PRIMERA TÓPICA. EL PSIQUISMO COMO ESTRUCTURA DINÁMICA .....</b>	<b>291</b>
---	------------

<b>3.4-DEL OTRO LADO DEL PUENTE: LA NATURALEZA. ¿QUÉ ES PULSIÓN? .....</b>	<b>298</b>
--	------------

<b>3.5-DINÁMICA DE LA SATISFACCIÓN NIHILISTA DE LAS PULSIONES. LOS SUEÑOS .....</b>	<b>311</b>
---	------------

<b>3.6-BREVE HISTORIA DE LAS PULSIONES. SEXUALIDAD INFANTIL .....</b>	<b>322</b>
---	------------

<b>3.7-EL MOTOR FREUDIANO. LA SATISFACCIÓN NIHILISTA EN LA DINÁMICA DEL COMPLEJO DE EDIPO .....</b>	<b>326</b>
---	------------

#### **3.8-EDIPO Y CULTURA**

<b>3.8.1 -Edipo y génesis cultural. <i>Tótem y Tabú</i> .....</b>	<b>343</b>
---	------------

<b>3.8.2-Edipo y religión. <i>Moisés y la religión monoteísta</i> ....</b>	<b>370</b>
--	------------

<b>3.8.3- El problema del inconsciente colectivo .....</b>	<b>382</b>
--	------------

<b>3.8.4-Cultura y psiquismo. Reducción a la estructura del complejo de Edipo .....</b>	<b>388</b>
---	------------

<b>3.8.5-Formulación del dispositivo identidad. Los modos de funcionamiento del complejo de Edipo y su interacción .....</b>	<b>392</b>
--	------------

3.8.6-Inserción del psiquismo en la cultura través de la iniciación .....	410
3.8.7.- El complejo nuclear como flexibilización del complejo freudiano .....	414
3.8.8-Identidades de transición. <i>Psicología de las masas y análisis del yo</i> .....	420
3.8.9-Edipo, cultura y sociedad .....	432

## **C- CAPITAL Y PSIQUISMO. CONCLUSIONES.**

<b>1-DISPOSITIVO IDENTIDAD Y SOCIEDAD CAPITALISTA ....</b>	<b>455</b>
--	------------

<b>2-DIMENSIÓN PASIVA DE LA SÍNTESIS IDENTITARIA CAPITALISTA .....</b>	<b>459</b>
--	------------

<b>3-DIMENSIÓN ACTIVA DE LA SÍNTESIS IDENTITARIA CAPITALISTA .....</b>	<b>468</b>
--	------------

<b>4-CONVIVENCIAS Y RESISTENCIAS DE OTROS SEGMENTOS IDENTITARIOS .....</b>	<b>475</b>
--	------------

<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>487</b>
---------------------------	------------



## **AGRADECIMIENTOS**

No puedo dejar de expresar, en primer lugar, la importancia que tiene para esta Tesis el pensamiento de Carlos Fernández Liria, que sirve tanto de inspiración como de marco fundamental de referencia de todos los contenidos aquí tratados. Tampoco quiero dejar de agradecerle su generosidad a la hora de compartir sus ideas y su trabajo, la amabilidad y cercanía de su trato personal y la disponibilidad que ha mostrado, así como el ánimo y la ilusión que me ha infundido siempre para que terminara este trabajo que parecía interminable.

Quiero agradecer a toda mi familia su cariño y apoyo. A mis padres su curiosidad, su bondad y su honestidad, que inspiran este trabajo, a mi padre especialmente que me inculcase la importancia de luchar por un todo social justo, y a mi madre, la importancia de ser justo como individuo en todo momento, ambos conceptos son fundamentales en esta Tesis. Agradezco especialmente a mi hermana Santa que me haya servido de ánimo, de guía y de referencia en momentos difíciles del desarrollo de esta Tesis.

Quiero agradecer a mis amigos y compañeros de estudio Jorge Puente González, David Martínez Lagos y José Luis Romero Cuadra lo que he aprendido de ellos y con ellos durante estos años.

Quiero agradecer especialmente a Raquel que haya tratado mi trabajo con tanto amor como si fuera suyo, y también su forma de vivir y sus preguntas, sin las cuales quizá se me habría olvidado por qué comencé a escribir esta Tesis y cual es el sentido de la filosofía para mí.

Gracias también a Jimena, por hacerme feliz.



*Por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la humana especie.*

Immanuel Kant



## PRÓLOGO.

Este trabajo que tenemos entre las manos sólo pretende un objetivo, generalísimo en su enunciación pero muy sincero. Mirar alrededor, al mundo que nos rodea, y pensar. Pensar en esa realidad compleja en la que estamos inmersos y descubrir qué la hace ser como es. Lo más importante que he recibido de la filosofía en mi vida se puede repartir en muchos instantes de mi pasado, porque sinceramente creo que la filosofía, en un sentido personal y no teórico para mí, ya empezó antes de ir a la escuela, cuando me prometían que allí me explicarían cómo crecen los árboles y cómo funcionan. Desde entonces, la experiencia más grata que me ha proporcionado se condensa en algunos momentos de gracia, cuando de repente, en una clase de física, de ética o de biología, en un instante, comprendía una idea, recibía de algún modo una forma sólida y firme de reunir la pluralidad confusa del mundo en una regularidad, en una verdad si se quiere, en un orden. Creo que ese descubrimiento pacienzudo de los hilos invisibles que conforman el universo, con sus destellos difíciles y eventuales de comprensión, es una de las cosas más nobles y hermosas que puede hacer un hombre.

Por supuesto, eso no basta para dignificar nuestra especie, no basta la sabiduría o la erudición, no basta el mero conocimiento, hace falta algo más. Dicho en palabras llanas, hace falta saber convivir con el mundo que queremos conocer. Puesto que si para conocer debemos tratarnos como una “nada” en la que el mundo se desvela, ya seamos españoles, atenienses o persas, como suele decir siempre el director de esta Tesis, en cambio, para vivir en ese mundo no sabemos, no podemos, o quizá no queremos hacerlo. Así, esa conquista de la divinidad que en el conocer nos ha sucedido, no parecemos alcanzarla en el vivir. Esta Tesis es un intento por buscar en la amplia panorámica de datos del mundo en que vivimos, en su historia, en su geografía, en sus individuos, las estructuras que nos permitan responder a ese enigma. Por qué no podemos vivir igual que conocemos. Por qué no puede ser tan noble nuestra convivencia con el mundo como nuestro conocimiento del mismo. Ese difícil espacio en el que el conocimiento se dobla sobre sí para entender al hombre y preguntarse cómo funciona es el lugar en que se juega esta Tesis. Habla de cómo el hombre habita el mundo y cómo convive con él y con otros hombres, y habla de cómo ha buscado vivir en el universo con la misma divinidad que lo ha conocido. Esta Tesis busca, en esa cuenta pendiente, comprender por qué no somos lo que queremos ser, y cuál es el



abismo que media entre nuestro conocimiento del mundo y el uso de nuestra libertad. En lo que sigue, en una sucesión de concreciones, iré delimitando con unos cuantos conceptos las exactas coordenadas en las que se formula esta pregunta, pero en lo esencial, no deja de ser una muy simple y casi infantil. ¿Por qué no somos lo buenos que podemos soñar que seamos?

## INTRODUCCIÓN.

Esta Tesis pretende hacerse cargo de un problema teórico de difícil solución que creemos tiene un papel relevante en la frontera que delimita los espacios de la psicología y la antropología, y en la relación de ambas con la sociedad de mercado y con el proyecto ilustrado de una sociedad decidida desde la razón. Planteado de forma muy general, podríamos afirmar que trataremos de investigar el estatuto del individuo dentro de espacios antropológicos definidos por un funcionamiento social basado en la identidad cultural, y el estatuto de estos mismos individuos dentro de la sociedad de mercado, tratando de entender las diferencias y similitudes entre ambos espacios y, de forma particular, el papel que juega en ellas el proceso de transformación que conduce desde las sociedades basadas en la identidad a la sociedad de mercado propiamente dicha. Todo ello será revisado para valorar la relación de estos procesos con las promesas del proyecto ilustrado. Creemos que este problema tiene mucha relevancia a la hora de analizar los paradigmas de construcción social a lo largo de la historia y, más específicamente, el mundo actual, en el que los conflictos nacionales e internacionales están en muchas ocasiones definidos por las determinaciones que ponen en juego los espacios de la sociedad de mercado, cada vez más global, y la identidad cultural. Las relaciones de conflicto a la hora de definir el modelo de sociedad tienen una especial relevancia respecto del choque de fenómenos como el nacionalismo, el integrismo o el indigenismo con un mercado global en expansión que tiene su propia forma de abordar el espacio social. Esta Tesis trata de entender tanto la estructura de la identidad en sus vertientes individual y social como la estructura del mercado, y lo hace para obtener unas herramientas teóricas suficientes que nos ayuden a entender y valorar la realidad social nacional e internacional en la que estamos inmersos. Este proyecto general y que iremos concretando cada vez más está directamente extraído en su nacimiento del marco teórico, la problemática y la bibliografía propuestos en el curso de doctorado de título *Entre Freud y Lévi-Strauss*, dirigido por el profesor Carlos Fernández Liria en el curso 1999-2000. Siguiendo lo dicho hasta ahora expondremos las coordenadas en las que se asienta la investigación que acabamos de enunciar.

Podemos decir que, en esencia, lo que está siempre presupuesto de fondo y lo que da sentido a la investigación propuesta en esta Tesis es el estudio acerca de cómo se relacionan entre sí dos espacios teóricos, el de la *autonomía moral* y el de la

*heteronomía moral*, que también podríamos definir con los términos *mayoría de edad* y *minoría de edad*. Este estudio se lleva a cabo respecto de los componentes concretos de cada uno de esos espacios, justificando por qué están adscritos a ellos y la relación que los une. Estos componentes están directamente relacionados con lo que hemos mencionado al comienzo de esta introducción y son, para el espacio de la heteronomía moral la *identidad cultural*, el *psiquismo* y también la sociedad de mercado que recogemos bajo el nombre *capital*; y para el espacio de la razón el paradigma de la ilustración. Entendiendo que todos los comportamientos que se dan dentro del espacio de la heteronomía moral están determinados por gramáticas ajenas a la razón e inaccesibles a la misma, hemos llevado a cabo un estudio de las particularidades de esos espacios y cómo se relacionan entre sí y con la autonomía. Hemos estudiado la identidad cultural y tratado de revelar sus antemanos, su funcionamiento y su estructura, y lo mismo hemos hecho respecto del psiquismo y la sociedad capitalista. Una vez que hemos analizado estos espacios la finalidad del trabajo es comprender su interacción.

Debemos hacer notar que esta Tesis no pretende agotar el estudio de cada una de estas realidades en su totalidad más allá del problema que se considera, esto es, *su convivencia entre sí* respecto de la división entre autonomía y heteronomía moral. Llevar a cabo un estudio más exhaustivo de cada una de ellas sería, por supuesto, muy enriquecedor, pero por motivos de enfoque y concreción del tema propuesto los hemos tratado definiendo lo más cuidadosamente posible sus características respecto del problema que nos ocupa, cuyo objeto no es una estructura teórica aislada o la obra de un autor, sino una encrucijada de estructuras diferentes cuya relación es el problema que se pretende iluminar. Todas las observaciones que pertinentemente se puedan realizar respecto de la falta de exhaustividad en el tratamiento aislado de los filósofos que toman parte en la explicación no deben tomarse, en principio, como una negligencia o falta de rigor por nuestra parte, sino como un requisito que la naturaleza del enfoque del problema impone. Para la consideración de las diferentes partes de la Tesis se tratarán distintos autores, pero los de mayor peso dentro de este trabajo son Freud, Lévi-Strauss y Polanyi. Estos pensadores, cuya producción es muy amplia, son tratados aquí como elementos que iluminan un espacio de intersección de estructuras que cada uno de ellos considera por separado, parcialmente y desde su propio trabajo teórico. De ahí el que esta investigación no agote las posibilidades de la obra de cada uno de ellos y sean seleccionados sólo algunos escritos de cada autor. Esto no significa que la interpretación que se hace del trabajo de los mismos tenga que agotar, ni mucho menos, lo que estos

autores puedan aportar al problema que se trata, sino al contrario, esta interpretación trata de hacer una primera aproximación seria que sitúe el problema y lo haga susceptible de una consideración profunda. Espero que todo lo que el trabajo pueda quizá dejar de lado respecto de la amplitud en el tratamiento de la obra de los autores se gane en precisión a la hora de considerar el problema objeto de la reflexión. En modo alguno pretendemos aquí desarrollar una tesis sobre Freud, sobre Lévi-Strauss o sobre Polanyi, lo cual sería, por supuesto, muy interesante. No tratamos aquí de agotar la bibliografía amplísima que existe sobre ellos ni nos hacemos cargo de la totalidad de su extensa obra, sino que los tomamos como referencia por lo que tienen que decir respecto del problema que nos ocupa, y que sí es la finalidad primordial de la Tesis, a saber, *la relación entre identidad cultural, capital y psiquismo, comprendida desde el horizonte de la división entre autonomía moral y heteronomía moral*. En este sentido también otros autores se citan y son requeridos en la medida en que sus reflexiones nos ayudan a iluminar los problemas de convivencia de estas realidades. Pasaremos ahora a considerar las aportaciones de cada uno de los autores tratados.

El empleo que hacemos de la obra de Freud está orientado principalmente a desvelar a través de la lectura de sus obras el funcionamiento del psiquismo, cuya arquitectura teórica supone el centro de la labor freudiana. Respecto del mismo nos resulta muy fértil la formulación dinámica del aparato psíquico y su constante puesta en relación con los sustratos biológicos del comportamiento, recogidos bajo la formulación de las pulsiones y su flujo. Veremos que esto resulta muy adecuado respecto de su complementariedad con la obra de otro autor importante en esta Tesis como es Lévi-Strauss, que trabaja principalmente con dispositivos sincrónicos. Trataremos de extraer de los textos de Freud un itinerario que ilumine de una manera sólida y concisa el funcionamiento del núcleo de su obra, que no es otro que el complejo de Edipo. Son varios los textos trabajados para esta finalidad, entre ellos podemos destacar *El yo y el ello*, *Más allá del principio de placer*, *Las pulsiones y sus destinos*, *La cuestión del análisis profano*, *Los sueños* y algunos más, tratando de abordar tanto los textos más sistemáticos y minuciosos de exposición de la estructura psíquica como otros más “divulgativos” y generales del propio Freud. Esperamos que esta combinación de enfoques nos ayude a mantener en todo momento una visión ajustada en los pormenores y al mismo tiempo integradora de su reflexión general en torno al psiquismo, con la finalidad de extraer lo esencial de su pensamiento y ponerlo en contacto con los otros componentes teóricos de la estructura de la Tesis. Mucho más allá de la innegable

importancia que para la historia de la psicología tiene la obra freudiana respecto del individuo, nos resulta también muy interesante la constante excursión del autor al territorio de la antropología y la consideración de la vertiente social del funcionamiento psíquico. Esta característica de su obra la hace en extremo interesante para comprender las relaciones entre sujeto y modelo social, lo cual es sumamente útil a la hora de abordar las relaciones entre psiquismo e identidad cultural. Para estudiar esta vertiente del pensamiento de Freud hemos trabajado detenidamente sus textos de carácter más antropológico, como pueden ser *Tótem y tabú*, *Moisés y la religión monoteísta*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, *El malestar en la cultura* o *El porvenir de una ilusión*. Reuniendo las vertientes psíquica y cultural de su obra hemos tratado de extraer un modelo sólido de su pensamiento que resulte al mismo tiempo riguroso y dúctil y con el que podamos dialogar en la consideración de los distintos autores respecto del problema que nos ocupa.

Para estudiar el espacio de la cultura desde un punto de vista antropológico hemos empleado como referencia fundamental la obra de Lévi-Strauss. Su enfoque estructural sincrónico nos permite conocer los antematos teóricos de la cultura al tiempo que se mantiene dentro de un enfoque que, por su circunscripción y limitación a la gramática de las normas culturales inconscientes permite, precisamente, su complementariedad con el eje dinámico que supone la labor freudiana. En este sentido resulta muy interesante también su consideración de la prohibición del incesto como fundamento de todas las culturas, punto en el que coinciden el complejo de Edipo y las estructuras de parentesco. La presencia en su obra de una constante preocupación por las necesidades sociales le hace además un estupendo contertulio en el estudio del estatuto del mercado dentro de la sociedad, lo que permite iluminar claramente la relación de estas dos estructuras. Hemos considerado que las obras más adecuadas a la finalidad de esta tarea son *Las estructuras elementales del parentesco*, *El pensamiento salvaje*, *Tristes trópicos*, *La mirada alejada* y *De cerca y de lejos* (publicación de una larga entrevista llevada a cabo por Didier Eribon). Hemos dejado de lado el estudio de los tomos de *Mitológicas* que tratan de revelar la universalidad de las gramáticas subyacentes a las narraciones míticas, ya que en la Tesis nos interesa especialmente el carácter funcional del mito respecto de la totalidad social y no tanto cómo participa de una gramática estructural dentro de la conciencia en la especie humana. Otros desarrollos y conceptos como el de regla, reciprocidad o intercambio serán en cambio vertebrales en el desarrollo de la Tesis. Podemos decir que, en general, Lévi-Strauss nos

será de suma utilidad para el estudio de la identidad cultural, no obstante apoyaremos también sus reflexiones con las de otros autores para llegar a una comprensión lo más amplia y coherente posible del fenómeno.

Para estudiar las características de la sociedad de mercado y sus convivencias con la identidad cultural hemos tomado como principal referencia la obra de Polanyi. Su trabajo presta especial atención a los procesos a través de los cuales se pasa de los funcionamientos económicos históricamente más comunes en los primeros estadios de la cultura a la sociedad de mercado. Reflexiona detenidamente sobre las especificidades de esta última y define cuidadosamente por qué, frente a los distintos modos de funcionamiento social que aparecen en el estudio de las culturas humanas a través de diferentes períodos históricos, la sociedad de mercado es un modelo anómalo y muy particular, una excepción más que una regla. Su obra es, además, una clarísima exposición de los motivos por los cuales la sociedad de mercado y la identidad cultural no pueden compartir el mismo espacio de gestión social si cada una funciona con plenitud según su propia lógica. Veremos que el funcionamiento holístico de la identidad cultural es incompatible con la sociedad capitalista y veremos a través de su obra una reflexión histórica que apoya y justifica estas tesis. El texto que empleamos como referencia y como guía en prácticamente un tercio de las páginas de esta Tesis es *La gran transformación*, donde Polanyi nos ayuda a enlazar el conocimiento de los mecanismos que definen la sociedad de mercado con aquellos que definen la economía dentro de la identidad cultural. Puesto que muchas de las referencias de los comportamientos antropológicos que refiere este autor encuentran una expresión larga y detallada en Lévi-Strauss, sus visiones se complementan a la perfección, y a través de la relación de este último con Freud podemos decir que obtenemos un triángulo de autores que definen la mayor parte del espacio teórico de la investigación. Todos ellos han sido escogidos por su especial capacidad para iluminar diferentes aspectos de un mismo problema. La dimensión dinámica del psicoanálisis de Freud se complementa con la sincronía de la reflexión estructural de Lévi-Strauss, y ambas con la realidad social e histórica gracias al trabajo de Polanyi. Esto se hará manifiesto de modo resumido en la exposición que hacemos en esta introducción y, sobre todo, través de la lectura de la Tesis misma.

Pasaremos ahora a considerar a otros autores que también son de referencia en esta Tesis y de los que podríamos decir que forman un “segundo círculo” alrededor del problema a considerar y, si bien su papel es secundario respecto al peso de su obra en la

investigación, son no obstante muy necesarios para sostener y equilibrar su estructura. Cada uno de ellos es requerido para iluminar un aspecto concreto de la intersección de las realidades psiquismo, identidad cultural y capital, por lo cual no son tratados en ningún caso de forma directa, sino como auxiliares que ayudan al planteamiento de la Tesis en la medida en que desarrollan de forma específica y creemos que acertada algún aspecto de la misma.

Mircea Eliade es el autor que empleamos como referencia para comprender la articulación que se produce entre las normativas inconscientes que pone de manifiesto la antropología estructural de Lévi-Strauss y la vivencia de las mismas por parte de los individuos que pertenecen a cada una de las culturas en las que se hacen efectivas. En los escritos de este autor es especialmente relevante el papel funcional del mito, que es esencial en el desarrollo de la Tesis, convirtiéndose a lo largo de la misma en el referente fundamental y casi exclusivo de la identidad cultural. Los textos que abordamos son fundamentalmente *Mito y realidad*, e *Iniciaciones míticas*.

En la misma línea argumental empleamos también un texto de Joseph De Maistre que nos sirve para comprender las características de los dispositivos míticos encarnados en la sociedad inmediatamente anterior y contemporánea de la Revolución Francesa, a saber, *Consideraciones sobre Francia*. Este texto nos sirve de ilustración respecto de la presencia de los mecanismos que Mircea Eliade y Lévi-Strauss nos revelan en el momento histórico en el que se produce la formulación del proyecto ilustrado de los derechos del hombre, y supone por ello un lugar privilegiado de contraste de los espacios de la autonomía moral y la heteronomía moral.

La obra de Marx se aborda en algunos epígrafes exclusivamente para apoyar y enriquecer las reflexiones de Polanyi, sin ser tratada más que a través de este autor principal de inspiración claramente marxista. Algunos textos y conceptos de *El capital* que hemos extraído iluminan la comprensión de las características de la sociedad de mercado que Polanyi estudia detenidamente.

En lo referente a la complementariedad entre el complejo de Edipo freudiano y las estructuras elementales del parentesco tomamos también prestados algunos conceptos de la obra de George Devereux *Ensayos de etnopsiquiatría general* y también algunas notas de Malinowski extraídas de su obra *Estudios de psicología primitiva*. Estos dos autores están tratados de modo muy puntual y sólo por lo que tienen que aportar a un enlace concreto de la problemática individuo-cultura. El primero de ellos analiza de forma certera la inserción del psiquismo individual y su subconsciente dentro

de la matriz de normativas y prescripciones culturales, profundizando en la relación existente entre las defensas psíquicas y las culturales, y de ambas con las situaciones de stress y de ruptura de la identidad cultural, lo cual nos pone en perspectiva de juzgar la relación entre ésta, el psiquismo y la aparición del capital con mejores herramientas teóricas. El segundo hace valiosas apreciaciones respecto de la conveniencia de elastizar y modificar el complejo de Edipo original de la obra de Freud para que encaje con mayor naturalidad en las diferentes gramáticas culturales que cada cultura pone en juego para generar sociedad. Aportándonos ejemplos de sociedades en los que el complejo de Edipo debería funcionar de forma alterada nos va dando pistas que nos orientan para formular una versión más plástica del complejo que sea capaz de hacer justicia a su inserción en gramáticas de parentesco. Versión que debe conseguir esto sin perder la potencia teórica y sin dejar tampoco de ser susceptible de justificación desde la propia lógica de la formulación freudiana.

Ha sido fundamental en el desarrollo de la Tesis la obra *Los orígenes del totalitarismo*, de Hannah Arendt, en particular los tomos segundo y tercero, referentes al imperialismo y el fascismo respectivamente. Desde la perspectiva de las relaciones entre autonomía y heteronomía, los derechos humanos son uno de los referentes que conforman el horizonte de la Tesis. En este sentido la amplia información y el diagnóstico realizados en las obras de Hannah Arendt sobre el destino de los derechos del hombre a lo largo de la historia apoyan y enriquecen las apreciaciones de los autores principales de la Tesis. Esta autora ha estado también muy presente en la reflexión sobre la revolución nacionalsocialista en Alemania, donde ha sido de particular ayuda el texto de Daniel Jonah Goldhagen *Los verdugos voluntarios de Hitler*, que presta a nuestra argumentación un estudio pormenorizado de los mecanismos de actuación del pueblo alemán durante los procesos de exterminio racista llevados a cabo durante la segunda guerra mundial. Esto nos sirve para extender a este fenómeno todas las gramáticas de configuración de la identidad cultural, ya que se puede argumentar desde la obra de este autor cómo el nacionalsocialismo alemán encaja con los presupuestos teóricos de las estructuras míticas presentes en todas las identidades culturales.

Por último, y aunque sólo tratados de forma concisa, resultan imprescindibles para la comprensión de la relación entre sujeto psíquico y capital la obra *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord, y las obras *Las reglas del caos* y *La ciudad intangible*, ambas de Santiago Alba Rico. Todas ellas se refieren de uno u otro modo a uno de los problemas más interesantes que toca nuestro trabajo, a saber, cuáles son los dispositivos



a través de los que se inserta el aparato psíquico individual en la sociedad de mercado, y cuáles son las relaciones de ésta con el fenómeno individual y cultural de la identidad. Gracias a sus escritos extraeremos un modelo básico que explique cómo la sociedad de mercado consigue satisfacer las necesidades sociales de los sujetos psíquicos que debe incorporar en su matriz normativa, y también qué convivencias y resistencias se establecen entre identidad cultural y mercado.

Debemos hacer notar que todos estos autores “secundarios” que son tratados en el desarrollo de la investigación lo son, únicamente, por lo que aportan respecto de un aspecto concreto de la problemática tratada, y siempre en tanto que se considera de forma específica un contenido, concepto o texto de su obra y no por supuesto toda ella, y muchas veces ni tan siquiera sus contenidos principales. Podríamos decir que son algo así como invitados de lujo atraídos con la exclusiva intención de iluminar las fronteras y las relaciones que existen entre las estructuras principales que definen Freud, Lévi-Strauss y Polanyi. Con la ayuda del pensamiento de estos invitados se puede allanar el camino de comprensión de esta encrucijada que los autores principales no agotan, y cuyos intersticios son muchas veces cubiertos desde este “segundo círculo” de aportaciones.

Una vez que hemos presentado los autores principales y secundarios pasaremos ahora a presentar de forma más detenida y concreta el desarrollo general de la argumentación. En lo respectivo a los tres conceptos que aquí se refieren, capital, identidad cultural y psiquismo, especificamos ya que se entienden a su vez como tres espacios de heteronomía moral que recursivamente serán contrastados con, e interpelados por, el espacio de la razón y la autonomía. En último término, la finalidad del trabajo es revelar en la medida de lo posible herramientas teóricas que nos permitan comprender la relación entre las realidades de la identidad, el capital y la razón. Presupuesto este marco de fondo, debemos decir que en su inicio el presente proyecto nació con la intención primera de profundizar en la posible consideración del psiquismo en la sociedad moderna capitalista como un lugar de satisfacción de los impulsos que las sociedades precapitalistas satisfacían principalmente mediante la identidad cultural. En concreto, pretendía estudiar lo más a fondo posible las semejanzas y diferencias entre la identidad cultural y el psiquismo en relación con el capital y la proletarianización, esto es, estudiar las transformaciones que sufre el “espacio de la identidad” en relación con la aparición del capital. Este es, por supuesto, uno de los desarrollos troncales presentes en el discurso, no obstante, a medida que se ha ido desarrollando la

investigación esto se ha ido complicando y enriqueciendo, y podríamos afirmar que, al final del proceso, la Tesis que se trata de justificar a lo largo de estas páginas es, más o menos la que trataremos de introducir ahora. Esperamos que, mas allá de la concreción que se impone en la introducción, resulte comprensible en general, y que al final de la lectura de la Tesis y a pesar de no proporcionar una respuesta definitiva al problema de partida, al menos sí lo ordene y permita su abordaje según algunos conceptos que resulten útiles. En cualquier caso, albergamos la esperanza de que sea un punto de referencia mínimamente sólido o, cuando menos, una buena “diana” estable y bien definida contra la que “disparar” si sus apreciaciones no son acertadas.

Según la Tesis que se presenta, proponemos que identidad cultural y psiquismo se pueden entender como dos funcionamientos diferentes de una sola estructura teórica que llamaremos aquí *dispositivo identidad*, el cual ejerce una síntesis del mundo instintivo natural y la regla cultural permitiendo el paso de la naturaleza a la cultura. Esta síntesis funciona según dos ejes que explicaremos brevemente a continuación, el sincrónico y el diacrónico-dinámico.

El *eje sincrónico* realiza una síntesis en un espacio lógico independiente del tiempo, es decir, habilita estructuras que permitan la satisfacción de los sujetos en la cultura y su relación entre sí y con la naturaleza, comprende las estructuras lógicas a través de las cuales se genera sociedad, y está principalmente explicado por Lévi-Strauss y definido, en esencia, por el mecanismo de la reciprocidad. Estudiaremos las obras de este autor que realiza las aportaciones que nos ayudarán a comprender el funcionamiento de este eje sincrónico.

Este eje se complementa con el *eje diacrónico-dinámico*, cuya síntesis naturaleza-cultura da cuenta de la forma en que las corrientes energéticas del mundo del instinto consiguen satisfacerse a través de las estructuras que habilita la síntesis sincrónica. No es, por tanto, independiente de la sucesión temporal, puesto que los procesos de los que da cuenta no se pueden leer “al revés”, y además consisten en flujos de energía instintiva (con Freud diremos pulsional). La síntesis es diacrónica por su relación con el tiempo, y dinámica por recoger estos flujos de energía. De esta síntesis es el principal responsable un complejo de Edipo tomado directamente de Freud, pero que es modificado y reducido a sus últimos elementos para dar razón de su encaje en las estructuras sincrónicas, así como de su validez completa para explicar tanto los comportamientos psíquicos como los antropológicos. El complejo de Edipo quedará así reducido a un Edipo nuclear, basado en dos elementos, ambivalencia e identificación, y

que tendrá tres modos básicos de funcionamiento que llamaremos A, B y C, los cuales recogen la dimensión psíquica y antropológica según una sola estructura. Los funcionamientos psíquico y antropológico de la síntesis edípica tienen una relación particular que describiremos como “de vasos comunicantes”, es decir, a medida que uno crece, el otro decrece, y viceversa.

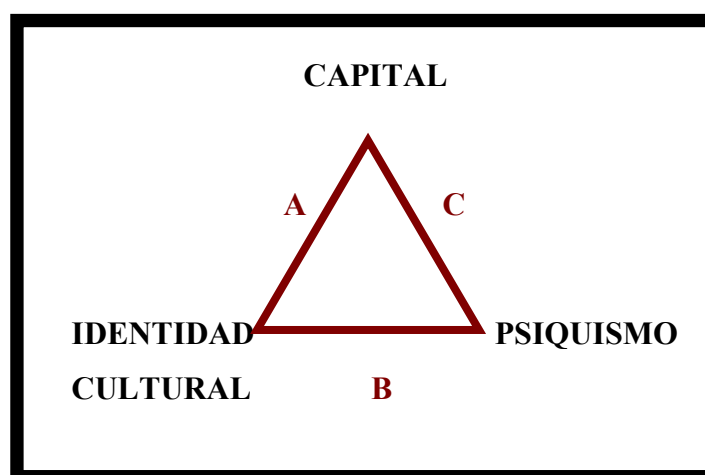
El *dispositivo identidad* reduce las estructuras en principio independientes de la identidad cultural y el psiquismo a una única estructura teórica perteneciente al espacio de la heteronomía moral. Los ejes sincrónico y diacrónico-dinámico están amalgamados en una totalidad que realiza la síntesis naturaleza-regla conformando la cultura, y que, gracias a un mecanismo esencial como es el mito, trata de mantenerse siempre tal cual, a salvo de toda desestructuración. El funcionamiento del mito dentro del dispositivo identidad será desarrollado siguiendo las obras de Mircea Eliade al respecto. Veremos que, a medida que la sociedad se convierta en sociedad de mercado, el mito perderá la capacidad para aglutinar sincronía y dinámica, y el dispositivo identidad se irá acomodando como pueda para seguir realizando su síntesis, lo que conseguirá mediante un crecimiento del funcionamiento edípico psíquico respecto del antropológico. Este proceso está determinado, como veremos, por la necesidad que tiene el mercado de convertir a los sujetos en mercancías y quebrar el continuo sincrónico y diacrónico-dinámico que se da en el “dispositivo identidad” gracias al mito. La necesidad que tiene la sociedad de mercado de desestructurar el carácter holístico del dispositivo identidad será estudiada de mano de Polanyi a través de su obra *La gran transformación*, a través de la cual evaluaremos la gravedad que tiene, respecto del dispositivo identidad, la transformación en mercancías del hombre y la tierra.

Una vez que la gramática del sistema capitalista sustituye la gramática sincrónica holística de la identidad cultural, el dispositivo identidad se acopla a la sociedad de mercado según diferentes comportamientos que pueden ser de convivencia o resistencia. Aquí nos será de gran ayuda el pensamiento de Debord y la obra de Santiago Alba Rico, a través de los cuales reflexionaremos acerca de las formas en que el mercado se articula con ambas realidades, para seguir ejerciendo la síntesis identitaria y seguir constituyendo sociedad.

Todo este proceso teórico sucede siempre dentro del marco de la *heteronomía moral*, puesto que entendemos que tanto dentro del espacio del *dispositivo identidad* como del *capital* no existe, desde la razón, un acceso que posibilite la intervención en la gramática social, la cual permanece dentro de los cerrojos de las costumbres o de la

dinámica autorregulada del mercado. El espacio de la *autonomía moral* que abre las posibilidades de un discurso fuera de las determinaciones morales particulares ha resultado fértil respecto del uso puramente teórico de la razón, valga decir científico. Ese espacio ha sido abierto y habitado desde Grecia. La matemática, la física o la geología nos proveen de un discurso autónomo respecto de la identidad y el mercado. No sucede lo mismo considerando la razón práctica, la acción humana y su entorno social, donde el espacio de la autonomía moral parece más bien un espacio prometido pero no habitado, debido principalmente a las determinaciones de la identidad y el mercado. Reflexionamos sobre esto en un breve estudio de lo que significó respecto de la autonomía moral la Revolución Francesa y el nacimiento de los derechos del hombre.

Trataremos ahora de explicar la estructura según la cual se ha ordenado la Tesis para desarrollar y justificar todos los contenidos en los que consiste. El despliegue de nuestro trabajo se puede ilustrar mediante el siguiente esquema, que seguiremos a lo largo de todo el recorrido teórico.



El apartado A pretende estudiar *qué es la identidad cultural, qué es el capital* y cómo se relaciona éste con la primera, en tanto que le supone un obstáculo, resistencia u oportunidad para extenderse, y, en definitiva, cómo puede o no “convivir” con ella. Para ello comenzaremos describiendo un meticuloso recorrido por los elementos constitutivos de la identidad cultural tal y como se nos presenta en diferentes poblaciones, y de modo privilegiado en las sociedades que podríamos llamar “neolíticas”. Desde la idea de regla y la prohibición del incesto hasta la demostración de la efectividad del mito se trata de explicar por qué la identidad cultural está incluida dentro del espacio de la heteronomía moral. Posteriormente consideramos de forma

esquemática la evolución del concepto de heteronomía moral en los diferentes imperios históricos hasta llegar a la Revolución Francesa, la cual presentamos como modelo del intento de incorporar la gramática social al espacio de la autonomía moral. Veremos también las reacciones existentes a este intento desde el espacio de la heteronomía moral de la mano de Joseph De Maistre. Una vez que hayamos definido y contrapuesto los espacios de autonomía y heteronomía pasaremos a considerar qué papel juega la economía dentro de la heteronomía moral propia de la identidad cultural. Así, realizamos un recorrido en el que se estudia el estatuto de la economía y el mercado dentro de diferentes identidades culturales a lo largo de la historia, tratando de demostrar cómo el mercado ha permanecido siempre subordinado a intereses sociales generales hasta llegar a la sociedad capitalista. Este recorrido histórico por la subordinación del mercado llegará a su fin con la pregunta ¿qué es la sociedad de mercado?, a partir de la cual se explicará el proceso histórico por el que el mercado se ha emancipado de la sociedad para convertirse en un sustrato que no depende de ella, sino que configura sus leyes a través de la conversión en mercancías de la tierra y el hombre. Todo este discurso irá revelando la estructura de la relación entre capital e identidad cultural, que, esencialmente, consiste en la desestructuración del carácter holístico de la primera a través del crecimiento y emancipación del segundo. Explicaremos por qué el capital necesita liberar de sus condiciones de existencia a los sujetos que están urdidos en la totalidad de la identidad cultural para mediar su supervivencia a través del mercado. A partir de aquí recorreremos la historia del liberalismo económico a través de la lectura de Polanyi. Se mostrará en este proceso el modo en que el capitalismo se ha configurado como una heteronomía moral muy particular, que tiene además sus propios enlaces con ciertos dispositivos míticos para mantener a los sujetos más acá del espacio de intervención racional en las reglas sociales. Por último, estudiaremos la caída del sistema liberal y el surgimiento del fascismo como un retorno de la identidad cultural ante el fracaso del mercado a la hora gestionar realidades sociales que ésta, en cambio, ha estructurado siempre desde otros presupuestos y, si no con mayor razón, sí a veces con mayor efectividad. Reconoceremos en la revolución nazi todos los elementos que revelamos como esenciales a la identidad cultural. Cerramos así un recorrido desde la identidad cultural al mercado y un retorno desde el mercado a la identidad cultural, esperando que en este viaje de ida y vuelta se revelen las relaciones entre ambos, y de ambos respecto de la autonomía moral.

El apartado B pretende estudiar de modo más concreto el espacio de la identidad, tratando de definir un dispositivo teórico que explique el psiquismo y la identidad cultural y analice las relaciones entre ambos. En su inicio nos retrotraeremos a la pregunta por la cultura, con la que ya comenzó el apartado A, trazando desde ese punto común o vértice de la estructura un nuevo “lado” del triángulo teórico que supone la Tesis. La cuestión de la cultura se aborda, como punto de partida, desde un análisis de la prohibición del incesto, que nos conducirá a un estudio del significado del concepto de regla o norma. Explicaremos que la prohibición del incesto es una regla y también por qué entendemos que toda regla es una síntesis. Partiendo entonces de la idea de que toda cultura lo es por virtud de una regla, y que toda regla lo es por virtud de una síntesis, trataremos de analizar qué particularidades tiene la síntesis de la identidad cultural respecto de otros tipos de síntesis, como puede ser la que sucede en el espacio de la teoría científica a través de las ideas o en espacio político público a través de la ley. Expondremos que la diferencia entre la síntesis ejercida por la identidad y estos otros tipos de síntesis consiste, en esencia, en que el tipo de síntesis de la identidad cultural se encarga de sintetizar contenidos naturales según principios culturales. Consideramos esta síntesis como la síntesis primera que posibilita la misma gramática cultural y con ella la diferenciación de la cultura de la naturaleza y la apertura al sentido cultural desde la inmanencia natural. Todos los otros tipos de síntesis presuponen ya esta forma de sentido desde el cual despegan. Una vez definida la síntesis que lleva a cabo la identidad cultural pasamos a preguntarnos cómo se ejerce y cuáles son los mecanismos responsables de la misma. La respuesta a esta pregunta nos lleva a la presentación del concepto *dispositivo identidad* y al estudio detenido del mismo definiendo sus ejes diacrónico-dinámico y sincrónico. Para profundizar en la vertiente sincrónica se dedica el capítulo 2 de este tramo teórico a la consideración de la obra *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, desde donde se establece la arquitectura de la sincronía cultural. Para estudiar la vertiente diacrónica-dinámica se dedican en el capítulo 3 numerosos epígrafes al estudio de la obra de Freud, de los que finalmente se concluirá la proposición de tres funcionamientos diferentes de un mismo complejo de Edipo, según sea su aplicación individual, social inaugural o social recurrente. Teniendo esto presente, se desarrollará la relación entre psiquismo y sociedad dentro de la obra freudiana. Una vez presentados los ejes sincrónico y dinámico desde la obra de los dos autores principales, se realiza un análisis pormenorizado de la relación existente entre estos mismos ejes y su convergencia en

torno a un *dispositivo identidad* basado en un complejo de Edipo nuclear que supone una esencialización y flexibilización del complejo de Edipo freudiano. Para la transformación del Edipo freudiano en el Edipo nuclear se remiten los conceptos fundamentales de ambivalencia e identificación a los tres funcionamientos definidos anteriormente para el Edipo freudiano. La transposición de los objetos pulsionales que son *de hecho* dos, rival y amado, siempre padre y madre, en flujos pulsionales *de derecho* dos, en cuanto flujos eróticos y tanáticos, pero que de hecho están abiertos a modificaciones y variaciones en cuanto a su posible referencia a distintos y múltiples objetos externos, será uno de los fundamentos de la recalificación del complejo de Edipo. Se añade con posterioridad el funcionamiento de la psicología de las masas y se muestra la capacidad de encaje de la nueva comprensión del complejo edípico en las estructuras sincrónicas que se ponen en juego desde la obra de Lévi-Strauss. Esto se lleva a cabo apoyándonos en los escritos de Devereux y Malinowski.

Por último se aborda la reflexión general de Freud respecto de los problemas fundamentales de la cultura, problemática ésta que se refleja de modo privilegiado en obras como *El malestar en la cultura* y *El porvenir de una ilusión*. Se establece aquí un diálogo con Freud para poner sus consideraciones en relación con una visión multiestructural del fenómeno social que tenga en cuenta las diferentes gramáticas que se intersectan en la sociedad que Freud evalúa, la cual no es exclusivamente dependiente de los mecanismos edípicos identitarios que en ella están puestos en juego.

El apartado C está trabajado como una invitación a un estudio más largo que no se aborda en estas páginas más que de modo algo general, como una orientación del camino a seguir en trabajos posteriores. No obstante consideramos su presencia muy relevante en tanto en cuanto nos sirve para “cerrar” la figura teórica triangular que nos propusimos al comienzo del trabajo, confiriéndole un sentido global. A pesar de no tener un desarrollo pormenorizado creemos que resulta interesante porque culmina el recorrido esencial de la Tesis e ilumina y da sentido a los otros dos segmentos de la investigación respecto del todo del que forman parte. Este apartado trataría principalmente de estudiar la forma en la cual se estructura el *psiquismo* con el *capital* y las particularidades de su coexistencia con él. Dando por supuestos los resultados del análisis y desarrollo de los apartados A y B, se trata aquí de hacer un esbozo general de lo que podrían ser los modos de convivencia entre el *capital* y el *dispositivo identidad*, en concreto desde la dimensión psíquica. Toda vez que en los apartados anteriores se explican cuidadosamente los motivos por los que el funcionamiento psíquico del

dispositivo identidad crece en actividad a medida que el capital desestructura el carácter holístico de la sociedad, tratamos ahora de ver de forma global cuáles podrían ser los modos en que las realidades psiquismo y capital encajan, para lo cual definiremos una dimensión pasiva y otra activa del modo principal en que se lleva a cabo la síntesis identitaria del sujeto psíquico dentro de la sociedad de mercado. En este proceso conceptos como los de identificación, imagen, espectáculo, mercancía, consumo o televisión serán fundamentales. A parte de esto, veremos también cómo puede o no convivir la sociedad capitalista con otros modos de funcionamiento del Edipo nuclear, como pueden ser los fenómenos identitarios de grupo que sobreviven como residuos dentro del mercado o las resistencias externas al mismo de otros segmentos identitarios. En esencia, este tercer apartado está orientado a analizar las convivencias del *capital* con el *dispositivo identidad* según su asimilación o conflicto. Es aquí donde las obras de Debord y Santiago Alba Rico son la referencia principal del discurso.

Hasta aquí queda resumido el contenido esencial y el esquema de desarrollo de la Tesis. Muchos conceptos y argumentos no han sido recogidos por motivos de extensión y comprensión, pero se irán revelando a través de la lectura. Algunos de ellos aparecen referidos por palabras clave en la página inmediatamente posterior, donde se inserta un esquema general que puede apoyar la comprensión del desarrollo total de la Tesis. Esperamos que al final del recorrido este esquema sintetice los lugares esenciales del armazón de la misma y que todas las referencias que en él aparecen estén claramente integradas en una comprensión global.

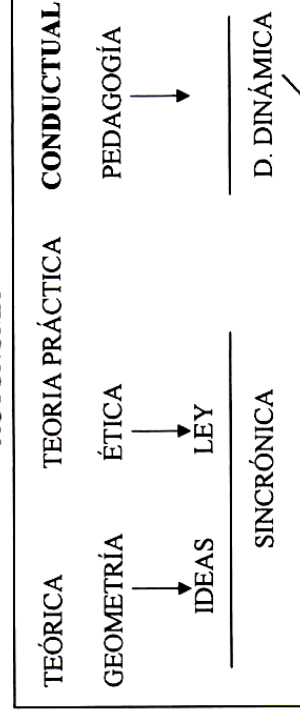
Una vez expuestos los autores tratados y el resumen de la Tesis que se defiende sólo queda agradecer encarecidamente y de antemano la atención prestada a la lectura de este escrito, que más allá del acierto o error de su argumentación conceptual o su formato, sí podemos decir que tiene mucho sentido para quién lo ha llevado a cabo, y que, mucho más que el final de un proceso, pretende ser como el mapa de un territorio a recorrer o como la entrada a un espacio en el que hemos querido definir puertas, direcciones y posibles itinerarios. Más que cerrar resultados hemos pretendido “cuajar herramientas” que abran posibilidades a la comprensión de problemas que consideramos fundamentales, cuya presencia nos golpea diariamente y cuyas consecuencias son, en muchas ocasiones, trágicas. En ese sentido, toda la Tesis responde a una curiosidad sincera por entender y aprender los mecanismos que hagan posible explicar el mundo que nos rodea. Creemos que, en definitiva, esta investigación misma puede entenderse



también como una introducción o apertura a un largo trabajo posterior que tiene en estas páginas su punto de partida.

# SÍNTESIS

AUTÓNOMA



OTROS  
"ESPACIOS DE  
CUALQUIER  
OTRO".

Conato de autonomía.  
Revolución Francesa

HETERÓNOMA

CONDUCTUAL

DISPOSITIVO IDENTIDAD



SINCRÓNICA

D. DINÁMICA

CULTURA

PSIQUIZMO Y CULTURA

LÉVI-STRAUSS

FREUD: 3 modos del Edipo A, B, C.  
DEVEREUX : *Psiquismo y cultura*  
MALINOWSKI : *Edipo nuclear*  
*Inconsciente colectivo o estructura fractal.*

CAPITAL:

CONVIVENCIA E IDENTIDAD  
S. ACTIVA- CONSUMO  
S. PASIVA-TELEVISIÓN  
ASTUCIA O PLIEGUE  
RESISTENCIA O INTEGRISMO



**A-IDENTIDAD CULTURAL Y CAPITAL.**



*En esa edad del mito, el hombre no era más libre que hoy; pero sólo su  
humanidad hacía de él un esclavo.*

Lévi-Strauss



## 1. “IDENTIDAD CULTURAL...”

### 1.1-NATURALEZA Y CULTURA

#### 1.1.1-¿Qué es la heteronomía moral?

En el desarrollo de esta Tesis está puesta en juego, como horizonte de sentido de todas las reflexiones que se proponen, la distinción entre dos espacios de referencia excluyentes respecto de la moralidad y que nos permiten ordenar las conductas de los sujetos según dos modalidades, a saber, la heteronomía moral y la autonomía moral. Los introduciremos brevemente aquí para orientar la lectura y facilitar el enfoque de algunos epígrafes del trabajo que, sin este presupuesto, quizá no se comprendan con toda claridad.

*La heteronomía moral* refiere todos aquellos comportamientos de los individuos que están determinados por una norma, regla o ley que no depende de sus facultades racionales. Estas reglas impiden la modificación desde la razón de la gramática de normas que determinan su actuación. Podríamos decir que la voluntad de los sujetos no es libre para intervenir en las reglas de comportamiento a las que obedecen, es decir, no está determinada por la razón misma del sujeto, sino por algo ajeno a ella, como puede ser una identidad cultural, una religión o un carácter. Explicaremos más adelante cómo determinados tipos de sociedad están definidos por unos u otros tipos de heteronomía moral y cuáles son los dispositivos que hacen esto posible. Dentro del espacio de la heteronomía moral están contemplados todos los comportamientos antropológicos de tipo mítico-religioso que se describen en la Tesis, así como los comportamientos psíquicos determinados por la configuración del carácter y también los determinados por mecanismos económicos sustraídos a la voluntad social, como los que funcionan en la sociedad de mercado. Mostraremos detenidamente por qué los comportamientos en estos espacios son heterónomos y analizaremos todos los pormenores acerca del funcionamiento de cada uno de ellos. También desarrollaremos cómo conviven entre sí mediante relaciones que pueden ser de resistencia, convivencia o complementariedad.

Para deslindar autonomía y heteronomía moral tomaremos el término *libertad* en sentido kantiano, esto es, como condición de posibilidad de la moralidad y como capacidad de los seres racionales para determinarse a obrar según leyes de otra índole



que las que les vienen dadas ya de antemano por su naturaleza, esto es, según leyes que son dadas por su propia razón. En este sentido afirmamos que donde no existe posibilidad de autodeterminación consciente de la voluntad según razón no existe libertad. Es exactamente ese espacio de libertad que supone una apertura a las posibilidades de intervención de la voluntad racional en los actos humanos lo que denominamos aquí *autonomía moral*. Tomamos como paradigma de la autonomía moral el proyecto ilustrado y la conducta libre de los sujetos que obran más allá de todas las determinaciones que les constituyen como individuos con una cultura, un pasado, un nombre o unos deseos. Cuando es la propia razón la que decreta el modo en que debe actuar la voluntad ésta es autónoma porque se da a sí misma sus propias leyes. Sin embargo, cuando la voluntad está determinada por otras instancias la voluntad es heterónoma.

La ilustración es la liberación del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!: he aquí el lema de la ilustración. (Kant, I., 2007:17).

El concepto de heteronomía moral, como contrapunto del de autonomía moral, se desarrollará ampliamente e irá enriqueciéndose a lo largo de las páginas posteriores, pues no es sino el análisis de ese espacio lo que llevaremos a cabo en esta Tesis, en la que estudiaremos principalmente dos espacios de heteronomía moral que deben ser justificados, el primero es el de la identidad, tanto en su vertiente individual como colectiva, el otro, la sociedad de mercado. El primero podemos entenderlo como previo a la revolución ilustrada, como el punto desde el que la autonomía se deslinda, el segundo, como el residuo del intento del proyecto ilustrado para darle la palabra a la razón en la fundamentación del espacio de sociedad. La relación de estos dos espacios con la autonomía moral es el horizonte teórico en el que se inscribe esta Tesis.

Podríamos ilustrar el recorrido teórico que se despliega en estas páginas como una cuerda tensada por un arco cuyos extremos serían este último texto de Kant, en el que se define el proyecto político de la Ilustración, y este otro texto de Freud, escrito en un momento en el que todo ese proyecto se ha enfrentado ya con todas las aporías y encrucijadas de su realización en la modernidad:

Nuestra mejor esperanza es que el intelecto -el espíritu científico, la razón- logre algún día la dictadura sobre la vida psíquica del hombre. La esencia misma de la razón garantiza que nunca dejará de otorgar su debido puesto a los impulsos afectivos del hombre y a lo que por ellos es determinado. (Freud, S., 1997h: 3199).

El espacio que media entre uno y otro está repleto de determinaciones que impiden la consecución de ese objetivo común, de ellas es de lo que pretendemos hacernos cargo en las páginas que siguen.

### 1.1.2-¿Qué es la cultura?

En este primer tramo del recorrido teórico que nos proponemos desarrollar a lo largo del trabajo trataremos de conocer a fondo el carácter de la heteronomía moral en relación con la “identidad cultural”. Principalmente trataremos de definir a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de esta última.

Existen distintas identidades culturales, y podemos suponer sin miedo a equivocarnos que todas ellas pertenecen al estadio de la cultura y que todas se diferencian entre sí por su identidad. Comenzaremos, por tanto, por lo más general, tratando de entender cómo se relaciona con lo más particular. Esto es, comenzaremos por la pregunta *qué es la cultura*, para luego entender cómo se enlaza su comprensión con el discurso más amplio que contesta a la pregunta *qué es la identidad cultural*.

Nos enfrentamos a una pregunta socrática. Para saber qué es la cultura hemos de esforzarnos en desterrar toda particularidad que no sea esencial y encontrar qué es aquello que siempre está supuesto de antemano cuando pronunciamos esa palabra, aquello que hace a la cosa ser lo que es y no otra, esto es, su idea. Es por ello que, como punto de partida, trataremos de exponer a continuación de forma breve por qué es la idea de *regla* o *norma* la que aparece vinculada de forma necesaria al concepto que estamos buscando, a saber, la cultura. Si pretendemos dejar al descubierto algo común a todas las culturas por variadas que sean y por muy lejos que estén unas de otras, encontraremos siempre normativas que impiden unos actos y sancionan otros, por ejemplo, los Dogón son aquellos hombres que viven en tal sitio y “hacen esto y lo otro de esta manera”, diferentes de los Yanomami que viven en tal otro y “hacen aquello y lo de más allá de aquella forma”. Cuando los primeros hacen algo de una manera sancionada por su cultura, lo hacen todos ellos, y cuando los segundos hacen otro algo distinto, lo hacen todos también. Y esto no sucede por un programa genético ni por una pauta de acción fija, tal y como se estudia en la biología, sino por que los Dogón y los Yanomami son dos culturas humanas que viven según ciertas *normas* y *reglas* que establecen lo que hacen y lo que no hacen, y se pasan de unas generaciones a otras esa información, transmitiendo una estructura gramática de prescripciones y prohibiciones. Esta estructura define el campo sobre el que trabajan la antropología, la sociología, la etnología y la psicología, esto es, *el hombre*. El concepto de *regla* introduce un nuevo orden a la hora de comprender las acciones llevadas a cabo por esos animales bípedos que son los homo-sapiens en tanto que especie natural, arrancándolos del ámbito de la

*naturaleza* y abriendo el espacio de la *cultura*. Claro está entonces que toda cultura que merezca ese nombre está sujeta a una gramática determinante y existe tras la aparición de una *norma*, entendida como un principio de diferenciación y repetición que adecua el flujo de las posibilidades de acción a un orden definido de antemano. Interesante para nuestra finalidad nos resultaría encontrar una norma que estuviese presente en todos los casos en los que la cultura estuviese implantada, de modo que pudiésemos ligarla directamente con su concepto y llenarlo empíricamente. Esa norma existe, y como bien demuestra Lévi-Strauss, es la prohibición del incesto. De entre todos los fenómenos observables dentro de las distintas culturas hay uno que está siempre presente en una u otra de sus formas: la prohibición del incesto. En esta regla solamente es esencial la forma en que establece un principio de diferenciación y división, y lo que nos importa no es tanto el campo particular de las relaciones sociales a que se refiere, su materia, sino su carácter inaugural respecto de la escisión que propone entre lo que es posible hacer y lo que no se puede hacer, entre lo que se prescribe y lo que se prohíbe, entre la cultura y la naturaleza, esto es, su forma. La prohibición del incesto supone la aparición de la regla y es un principio de organización y estructuración del todo dado natural más que una mera prohibición en un ámbito particular.

...del mismo modo que el principio de la división del trabajo establece una dependencia mutua entre los sexos, constriéndolos así a colaborar en el seno de un matrimonio, la prohibición del incesto instituye una dependencia mutua entre las familias biológicas y las fuerza a engendrar nuevas familias, solamente por las cuales el grupo social podrá perpetuarse. Se captaría mejor el paralelismo entre ambos casos si para designarlos, no se hubiera recurrido a términos tan diferentes como división por una parte, y prohibición, por otra. (Lévi-Strauss, C., 1985: 77).

Sin embargo, encontramos que *de hecho* la prohibición del incesto es la única regla que aparece en todas las poblaciones en alguna medida, esto es, la única con un carácter universal. Esta prohibición implica que los individuos no tienen libertad absoluta para elegir pareja y reproducirse del modo que deseen según el dictado de sus instintos, sino que deben hacerlo de una forma determinada por un orden que obliga a que las distintas familias biológicas se crucen entre sí, esto es, a que formen sociedad. A partir del momento en que esto comienza a funcionar, todas las generaciones están vertebradas por una gramática que impone, recursivamente, la reproducción del grupo

dentro de una matriz lógica que opera sobre las divisiones naturales biológicas para pasar de la naturaleza a la cultura.

En verdad nos equivocáramos si concibiéramos lo que puede ser una organización social elemental sin darle como base la prohibición del incesto. Pues aquella opera sólo una reconstrucción de las condiciones biológicas del acoplamiento y de la procreación. Ella no permite a las familias perpetuarse sino encerradas en una red artificial de prohibiciones y de obligaciones. Sólo así se puede pasar de la naturaleza a la cultura, de la condición animal a la condición humana, únicamente por ello se puede captar su articulación. (Lévi-Strauss, C., 1985: 78).

La sociedad, por tanto, se establece contra lo que podríamos llamar *la familia biológica*, entendida esta última como la reproducción endogámica de los grupos consanguíneos. De alguna manera, el hombre renunció a esa tendencia en pro de una coexistencia en grupos más amplios, estructurados según una gramática de intercambio de hembras. Ya fuese para evitar las guerras o para una mejor adaptación al entorno o por cualquier otro motivo, no nos interesa ahora indagar en las motivaciones que esa “decisión” pudo tener, sino más bien en las consecuencias que generó y la realidad a la que dio lugar.

Con respecto a la familia la sociedad no tiene como primera preocupación la de honrarla y perpetuarla. Todo muestra, por el contrario, que la sociedad no puede existir más que oponiéndose a la familia, respetando al mismo tiempo sus constricciones: (...) la sociedad desconfía de la familia y le cuestiona el derecho a existir como una entidad separada (...) Se puede decir que las familias son en la sociedad como las pausas en el viaje, a la vez su condición y su negación. (Lévi-Strauss, C., 1985: 85).

Por supuesto, las tendencias individuales y los instintos naturales siguen siendo la fuente de las relaciones sociales, pero reconducidos, normativizados, la *familia cultural* es una recomposición y reubicación de los impulsos dentro de la norma, y la *familia natural* es algo así como el material de trabajo con el que cuenta para imponer su forma. Es, sin embargo, una materia indócil con la que tiene que luchar constantemente para mantenerla “a raya” y poder así reproducir su forma a través de ella, ya que, según Lévi-Strauss, si el incesto se prohíbe es, precisamente, porque se desea, pues no tiene ningún sentido prohibir algo que nunca se ha producido o que no se puede producir, algo que nadie apetece nunca. Algo impulsado por un deseo inexistente

no es un impulso. Con Freud tendremos mucho que estudiar sobre este particular aunque ahora no es el momento de indagar más en ello.

Sin entrar a discutirlo aquí detalladamente con otros autores, damos por sentado que la prohibición del incesto no tiene, por tanto, una continuidad con una ley natural biológica, como a veces se considera desde determinadas posiciones teóricas, y que el rechazo del mismo experimentado en ocasiones como “natural” en la particular percepción interna de un individuo no deriva sino de una previa, constante, tradicional, prolongada y recurrente aplicación de la gramática de parentesco.

Podría hacerse un florilegio con los proverbios y dichos que en las sociedades sin escritura revelan los deseos incestuosos. Y ampliando un poco el problema, ¿se tiene suficientemente en cuenta la pasión endogámica de las sociedades europeas tradicionales? ¿Sabe que, incluso en Francia durante el siglo XIX, la proporción de matrimonios consanguíneos en un radio de cinco kilómetros podía superar en el campo al 80%? Mistral cita en alguna parte un adagio provenzal que los partidarios de un fundamento natural de la prohibición del incesto harían bien en meditar: „Cásate en tu pueblo, y si puedes en tu calle, y si puedes en tu casa’. (Lévi-Strauss, C., 1990: 140).

La familia biológica o la tendencia incestuosa son, al fin y al cabo, la materia en estado bruto contra la que ese escultor que es la cultura lucha para crear una forma, totalmente dependiente de ella y totalmente en guerra con ella diseña en la indiferenciación sorda y muda del instinto cauces, diques, rasgos y matices que, como veremos, no se limitan a una gramática de parentesco, sino que irán desarrollándose a través de figuras como la arquitectura, el ritual, los intercambios, etc... formando un entramado orgánico que después estudiaremos. En ese combate la sociedad establece prohibiciones y prescripciones, maneja las familias como un tejedor maneja los hilos, combina cada color con los demás según una aritmética bien definida de imposibilidades y posibilidades que permiten completar un tapiz. Las reglas de esa “práctica de tejido” que constituye la vida cultural son las que expone Lévi-Strauss en su obra *Las estructuras elementales del parentesco*, y el trabajo teórico que realiza consiste en someter los variados “tapices” tejidos por las culturas que estudia a una criba que permita desvelar la gramática invisible según la cual han nacido las imágenes e ilustraciones de cada uno de ellos, la matemática oculta que teje y desteje los paños y que, en último término, presenta una matriz común para todos ellos. La prohibición del incesto tendrá así a su base una estructura elemental única basada en las relaciones hijo-

madre-padre-tío materno. Lévi-Strauss afirma que a partir de una combinación de relaciones básicas derivadas esa estructura se podría reproducir el parentesco de cualquier cultura y también, tomando el camino inverso, es decir, eligiendo matemáticamente una combinación cualquiera, seguro que se podría encontrar en el mundo una cultura que la presente. No desarrollaremos aquí ni tan siquiera un resumen de este trabajo aunque sí lo haremos en páginas posteriores del apartado B, bástenos por el momento con estos rasgos básicos de las estructuras del parentesco para derivar sus consecuencias: que toda sociedad está impregnada de una lógica profunda y sistemática que se extiende desde la prohibición del incesto y las relaciones de parentesco al conjunto de las realidades culturales. En los pasos siguientes trataremos de entender cómo lo hace.

El conjunto de las costumbres de un pueblo es marcado siempre por un estilo; dichas costumbres forman sistemas. Estoy persuadido de que esos sistemas no se dan en número ilimitado y de que las sociedades humanas, como los individuos -en sus juegos, sus sueños o sus delirios- jamás crean de manera absoluta, sino que se limitan a elegir ciertas combinaciones de un repertorio ideal que sería posible reconstituir (...) se llegaría a una especie de tabla periódica como la de los elementos químicos, donde todas las costumbres reales o simplemente posibles aparecerían agrupadas en familias y donde nos bastaría reconocer aquellas que las sociedades han adoptado efectivamente. (Lévi-Strauss, C., 1997a: 185).

### 1.1.3-¿Qué es la identidad cultural?

No debemos olvidar que la gramática desvelada que estudian *Las Estructuras Elementales del Parentesco* es un discurso científico realizado por un antropólogo. Los indígenas de todas las culturas ponen en juego constantemente esas gramáticas que impregnan su vivir cotidiano, pero para abrir al conocimiento su estructura y combinaciones es el lenguaje de la ciencia, y no los indígenas, el que ha tenido que pasar largas horas de arduo trabajo teórico. Los indígenas *viven esas reglas*, no las tematizan científicamente. Las comprenden a través de un complejo dispositivo que hace de ellas algo tan necesario para ellos como las leyes de la naturaleza, y que no se puede modificar como se modifica una norma convencional. No hablaremos ahora del lugar desde el cual el antropólogo estudia la gramática cultural, sino del lugar desde el que la viven los indígenas, y de cómo lo hacen: *la identidad cultural*.

Si la aparición de la regla y la norma, la prohibición del incesto y la violencia ejercida a los instintos naturales aparecen como la forma de la cultura en su acepción general, posteriormente cada cultura despliega una identidad, una forma propia de *volverse hacia sí y contarse quién es* y por qué hace lo que hace, una forma de definirse como idéntica que la diferencia de las demás, un resorte por el cual se representa a sí misma la necesidad de las normas que la convierten en una sociedad particular, lo que llamamos *identidad cultural*. Si antes estudiábamos la matemática subyacente al parentesco, la matemática del tejido de hilos, continuando con la metáfora, ahora estudiaremos el mecanismo por el cual aparecen las imágenes y escenas que cada identidad cultural “ve” en el tapiz, y por las cuales justifica y reivindica sin saberlo la matemática de unión de los hilos que está puesta en juego. Estas imágenes son *los mitos*, y los dispositivos que vertebran la identidad cultural vendrán de la mano del pensamiento mítico y totémico que, como veremos a continuación, son verdaderos operadores holísticos que configuran, mantienen y dan coherencia ideal y material a la vida de la sociedad. El tipo de análisis que llevaremos a cabo a continuación no es un recorrido descriptivo de diferentes identidades, sino un análisis del modo similar en que se estructuran esas diferencias, esto es, buscamos la forma generadora de la identidad cultural, el eidos del mito, para así poder, al final, comprender cómo se relaciona con él el concepto de heteronomía moral.



## **1.2-EL MITO. CARÁCTER DE LA IDENTIDAD CULTURAL COMO HETERONOMÍA MORAL.**

### **1.2.1-¿Qué es el mito?**

...la definición que me parece la menos imperfecta por ser la más amplia es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, en el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo, cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento. (Eliade, M., 1999a: 13).

Como podemos apreciar en el texto que abre este epígrafe, el mito es básicamente una narración que recoge la historia sagrada y los acontecimientos que dan origen al universo tal y como lo entienden los miembros de una identidad cultural, ya sea una tribu indígena o una nación. Es aquella narración en la que se puede inscribir todo lo que contestaría cualquier miembro de esa sociedad si le hiciésemos preguntas del tipo: ¿quién eres?, ¿cuál es tu pueblo?, ¿por qué bailáis en torno a las hogueras? o ¿por qué os peináis así? Sus protagonistas son seres divinos, entidades sobrenaturales que han llevado a cabo las increíbles hazañas que dieron origen al mundo. Esa historia no sólo ilustra una concepción del mundo, sino que además legitima necesariamente todas las costumbres y normas que de ella se derivan, cumpliendo así con una función de fundamentación de la organización más profunda de la sociedad. Podemos afirmar que el mito es la representación en que toma cuerpo, y al mismo tiempo disfraza, la estructura de la sociedad en tanto que es comprendida como un todo necesario, desplegándose en su narración la imagen que la sociedad tiene de sí misma y los fundamentos últimos sobre los que se sustenta de la vida cotidiana tal como la entienden los individuos que la forman. El mito refleja como un espejo, empapa, tiñe, ensambla y conecta los actos de la tribu, asimismo da apariencia y legitimidad a una gramática de normativas que permanecerían totalmente ausentes en la conciencia de los indígenas si no las recibiesen a través de él. Gracias a las características cosmogónicas de los relatos en que consiste, el mito consigue fundir la norma cultural con las determinaciones de la naturaleza en un repliegue que condensa en una sola explicación el fundamento y origen de todo lo que existe, de las normas sociales y las leyes naturales, de la tierra, del sol, de los hábitos de los animales, las costumbres de los hombres, el color de las hojas de los árboles... Desde la manera de pescar, coger un cesto o caminar, o hasta el color del

cielo, todo tiene que ver con todo en el inmenso tapiz de las fábulas míticas, y ese todo es el origen y el orden inmanente del mundo.

Si la identidad cultural vive en una heteronomía moral es precisamente porque vive en el interior de la narración mítica, en esa vastísima construcción imaginaria de la que el hombre es sólo una pieza definida de antemano en otro tiempo y en otro sitio, que no tiene que asumir ninguna función constituyente en ningún orden de lo real, porque lo constitutivo es el mito en todos los órdenes de lo real. Las gramáticas que estudian los antropólogos no pueden ser “conocidas” por los seres que “las viven”, porque el mito agota las posibilidades de referencia a ellas en el mundo indígena cerrando sobre sí naturaleza y cultura. Para que todas las gramáticas dejen de ser sagradas y míticas y se abran a las posibilidades de la intervención hace falta un lugar fuera del mito y fuera de la vida, una manera de abordar el tapiz del que hablábamos que no considere lo que parecen o no las figuras dibujadas y su interpretación, sino la combinatoria gramática del tejido. Ese lugar es inaccesible desde el interior de la identidad cultural y hablaremos de él más adelante, pero comencemos ahora a investigar el mito un poco más a fondo.

En la narración mítica, la legitimidad del orden del mundo viene dada por la transposición del origen de todo lo existente en un tiempo divino. El comienzo absoluto llegó de la mano de seres sobrenaturales que crearon el cosmos y con él la sociedad, y cuya historia, absolutamente verdadera, es también el origen de las normas de la vida cultural. El propio relato mítico de los actos de los dioses que fundaron el universo es el fundamento de las costumbres que reside siempre, en último término, en la repetición de estos mismos actos, o de los comportamientos, hábitos y rituales que de ellos se derivan. Estas rutinas aseguran la regularidad de la vida cotidiana, al tiempo que, para la mente indígena, poco menos que “mantienen el mundo en orden”. Al orden del cosmos se le “da cuerda” a través de la repetición de un abanico de costumbres que están legitimadas en la narración de los hechos del mito. Si éstas no se respetan, aquel se desmorona. Las costumbres solamente *repiten* y *mantienen*, mientras que los actos, *creativos e innovadores*, son privilegio exclusivo de los dioses.

Las narraciones míticas recogen realidades comunes del mundo de la experiencia ordinaria, animales, plantas, objetos culturales... y las transfiguran en protagonistas divinas de una historia sagrada que es la razón de ser de esas costumbres que regulan la actuación de todos y cada uno de los hombres de una cultura en sus respectivos ámbitos. Sabemos, gracias al trabajo de la antropología, que hay una lógica

gramatical tras el mito, pero el mito la oculta al tiempo que la da una imagen y la hace efectiva. La hace vivenciable mediante el carácter de mandamiento, y al mismo tiempo, la convierte en inaccesible al conocimiento e impide cualquier acción o intervención sobre ella, pues ésta sería tan ajena a las funciones del hombre como alterar el ciclo de las estaciones, modificar los actos de los animales salvajes o cambiar la alternancia de la noche y el día. Los fenómenos naturales y culturales se funden así en una historia mítica que vehicula y al mismo tiempo escamotea por completo la lógica que la subyace.

...los fenómenos naturales no es lo que los mitos tratan de explicar; siendo que más bien son aquello por medio de lo cual los mitos tratan de explicar realidades que no son de origen natural sino lógico. (Lévi-Strauss, C: 1997b: 142).

Dentro de los actos que caen bajo el imperio de la costumbre se incluyen todas las actividades reguladas por las normas de la comunidad, que comprenden un amplio espectro en el que encontramos desde el parentesco a la artesanía, la caza, la cocina, los ritos de iniciación, el intercambio de bienes o la geografía del territorio, y en ocasiones, incluso la forma de coger la comida, de practicar el sexo o de vestirse. A esta necesidad ineludible de actuar según las costumbres y los hábitos subyace una particular concepción del tiempo en el pensamiento mítico, ineludible para comprender el fenómeno en toda su dimensión. A continuación prestaremos atención pormenorizada a algunas de las vertientes de la capacidad integradora del mito, empezando por esta última, el tiempo.

### 1.2.2- Mito y tiempo.

Es particularmente en su relación con el tiempo donde el mito revela su mayor potencia de gravitación cultural. Una de las características más señaladas de la eficacia cultural de la narración mítica es su capacidad de contraer el despliegue lineal del tiempo en un presente continuo, en un estatismo eterno. Esto lo consigue básicamente haciendo descansar sobre las narraciones cosmogónicas el fundamento de las costumbres, de tal modo que todo instante de la vida cotidiana, en cualquiera de las actividades que se llevan a cabo es, de alguna manera, una permanente representación y conmemoración del momento mágico por excelencia, el *origen*. Todo quehacer es un retorno virtual a *la génesis del mundo*, presente en todos los hábitos de la vida social con tal intensidad que el discurrir cotidiano en su totalidad está completamente atrapado en el campo gravitatorio de los acontecimientos primordiales. Para la mentalidad mítica, *el origen* es el único momento en el que se produjeron *actos reales* en el sentido fuerte del término, el único momento en que se produjo creación y fundación del orden. El único tiempo en el que se modificó algo verdaderamente fue cuando se separó el orden del caos. Semejante hazaña, como bien nos ilustra Mircea Eliade en sus textos, no pudo ser llevada a cabo hombres como los que habitan ahora la tierra, confinados en su quehacer por los modos de actuación que informa la costumbre, sino por seres sobrenaturales, héroes mitológicos, divinidades animales o fantásticas fuerzas que sí protagonizaron los mitos. Ese sustrato legitimador de lo real en el que se desarrollan las peripecias de estas divinidades está fuera del tiempo que discurre ahora entre los hombres, aparece en otro discurrir inconmensurable con el actual, en *otro tiempo*. Se produce, por tanto, una división del sentido del tiempo para redimensionar una parte de él en un más allá siempre inaccesible y otra en un más acá vivenciable en el día a día pero que no puede sino ser su reflejo, su sombra o su silueta, un rastro de él en el que ya nada se puede crear o modificar, sino sólo rememorar, manteniendo así, mediante la repetición sistemática de las costumbres, el orden de las cosas. El tiempo humano es un tiempo que se quiere intemporal, que trata de permanecer inmóvil sin acontecimientos reales reflejando permanentemente la narración de los míticos que, por otro lado, son los únicos verdaderamente “reales” para el indígena que vive en esta sociedad, convirtiendo de esta forma la cotidianeidad en “nada”, en reflejo, en representación subsidiaria y vacía. El tiempo humano gira atrapado alrededor del tiempo primordial, como un satélite absorto en la contemplación de su centro, lo rodea, lo imita, gira a su

alrededor en su órbita inamovible, siempre sin alcanzarlo y siempre sin abandonarlo. El tiempo mítico es a la vez inaccesible en tanto que espacio creador y accesible en tanto que referente fundante de la cotidianeidad, esto es, accesible sólo a través de su representación constante y ritual.

La historia mítica ofrece, pues, la paradoja de estar simultáneamente unida y desunida al presente. Desunida, puesto que los primeros ancestros eran de una naturaleza distinta a la de los hombres contemporáneos. Aquellos fueron creadores, estos, copistas; y unida, pues que desde la aparición de los ancestros nada ha ocurrido como no sean los acontecimientos cuya recurrencia borra periódicamente su particularidad. (Lévi-Strauss, C., 1997b: 342).

Las clasificaciones totémicas reparten, sin duda, sus grupos entre una serie original y una serie resultado: la primera comprende a las especies zoológicas y botánicas en su aspecto sobrenatural, la segunda a los grupos humanos en su aspecto cultural, y se afirma que la primera existía antes que la segunda, y que la engendró en cierta manera. (...) La serie original permanece ahí, presta a servir de sistema de referencia para interpretar o rectificar los cambios que se producen en la serie resultado. Teóricamente, si no es que prácticamente, la historia está subordinada al sistema. (Lévi-Strauss, C., 1997b: 337).

Toda sociedad está en la historia y cambia: es evidente de suyo. (...) Las sociedades humanas reaccionan de maneras muy diferentes (...) algunas la aceptan mejor (...) otras quieren ignorarla, y con una habilidad que no sabemos justamente apreciar, tratan de hacer que sean, lo más permanentes posible, estados que consideran que son los „primeros’ de su desarrollo. (Lévi-Strauss, C. 1997b: 339).

Por medio de la efectividad de una estructura sincrónica de parentesco que funda el orden social y las costumbres y cuya máxima eficiencia se produce gracias a que es impuesta y vivida a través de esta narración mítica, se trata de impedir que acontecimientos nuevos, que sucesos *históricos*, alteren ese garante último de equilibrio del cosmos que el mito sirve en bandeja. Una sociedad así montada se quiere sin tiempo y sin actos creadores, quiere existir como el reflejo móvil de una eternidad, como la imagen de un objeto inmóvil que fluctúa en el agua del río y trata de evitar todo acontecimiento mediante la reproducción constante de su imagen, reconduciendo así toda variación en su superficie de nuevo al esquema inalterable de su estructura modelo. Continuamente las posibles diferencias que puede introducir el devenir se incorporan a la imagen mítica y se ajustan al espejo. Como en toda sociedad, pasan cosas, el agua pasa, la corriente pasa, pero el reflejo la ignora, la tiñe con su imagen. La niega a través del ritual, la costumbre, la iniciación y los constantes dispositivos que remiten la

cotidianidad al origen para que *nunca pase nada*. En la manera de elaborar un cesto, saludar al vecino o arrancar un fruto, incluso en estos pequeños detalles, se está rememorando reiteradamente el origen mítico del acto o de su objeto, y por extensión del mundo todo. Los acontecimientos se ajustan a ritos que mantienen la historia en el redil y ajustan el discurrir de la vida a la imagen inmóvil del mito. Cuando nace un niño, cuando comienza un año, cuando cambia una estación, en un matrimonio o una iniciación el ritual retrotrae ese suceso al origen fundante del motivo por el cual es así el paso de las estaciones, el nacimiento de los hombres, la unión del hombre y la mujer, etc..., todo ello como parte integrante de la creación total del universo que implica el mito. Como afirma Lévi-Strauss:

Gracias al ritual, el pasado desunido del mito se articula, por una parte con la periodicidad biológica, y por otra parte con el pasado unido que liga, a lo largo de las generaciones a los vivos y a los muertos. (Lévi-Strauss, C., 1997b: 343).

Pero si hay un elemento que define el mito ese es la *narración del origen*. La obsesión por el origen nunca es subrayada en exceso cuando nos referimos a la sociedad mítica:

La idea implícita de esta creencia es que es la primera manifestación de una cosa la que es significativa y válida, y no sus sucesivas epifanías... El tiempo transcurrido entre el origen y el momento presente no es „fuerte’ ni significativo, (salvo, bien entendido, los intervalos en que se reactualizaba el tiempo primordial), y por esta razón se menosprecia o se trata de abolir. (Eliade, M., 1999a: 40).

La renovación que se produce a través del mito no se vive sólo como una representación ornamental o una mera rememoración, sino que adquiere una potencia recreativa en su sentido más fuerte. En el ritual, el tiempo del origen y el tiempo cotidiano se funden, *se hacen uno*, son vividos como un único discurrir y con ello el universo se renueva. Estos ritos, siguiendo la metáfora del río, son como una detención total del más mínimo oleaje, de tal modo que, por un instante, la imagen reflejada y la real se hacen idénticas e intercambiables. Podríamos decir que son algo así como las “respiraciones” o los “latidos del corazón” de una sociedad que necesita cíclicamente de su repetición para que el oxígeno del origen renueve, recree y mantenga su estructura. La sociedad indígena consiste en una intrincada trama de miembros y estructuras gramáticas que veremos a continuación y que son amalgamadas por el mito, se mantiene

fuera del devenir gracias al rito y la costumbre, reflejando siempre lo inmóvil y luchando con la historia, recreándose como sincrónica mediante ellos que son, al mismo tiempo, su pulso, su raíz y su razón de ser.

A pesar de que una constante reactualización del origen intenta evitar todo cambio absorbiendo constantemente la cotidianeidad y las variaciones, no todo acontecimiento es siempre susceptible de reducción, y a veces es necesario un tiempo de readaptación cuando una “ola histórica” irreductible, un acontecimiento imprevisible o una catástrofe golpea la imagen mítica. Este “tiempo de encaje” es el que marca la posibilidad de supervivencia de la cultura mítica. Si este proceso crítico de reajuste es demasiado largo o demasiado difícil la estructura holística se tambalea. Se pueden reconciliar algunos contenidos nuevos con el mito, pero no demasiados ni demasiado rápido. Así, podemos decir que no es la existencia de la historia o los cambios lo que derrumbará una mitología, sino el ritmo de los mismos, su número, su importancia y su velocidad. Podríamos decir que lo definitivo es algo así como la “agresividad” con que estos se produzcan. Una quiebra total en la repetición circular de la distribución del espacio social que se reproduce generación tras generación, sólo es posible si las perturbaciones presentan tal intensidad que no pueden ser asimiladas en la estructura holística del mito que informa esa distribución. Así, factores diacrónicos como la evolución demográfica, la aparición de nuevos vecinos, las plagas, las enfermedades u otros sucesos, tratarán de reabsorberse y lo harán con éxito siempre que su ritmo no pase de un punto crítico y su aceleración no resulte incontrolable.

Vemos pues que la evolución demográfica puede hacer estallar a la estructura, pero si la orientación estructural resiste al choque, dispone, a cada trastorno, de varios medios para restablecer un sistema, si no idéntico al anterior por lo menos formalmente del mismo tipo. (Lévi-Strauss, C., 1997b: 106).

La efectividad de estos mecanismos míticos de readaptación se revelará cuando revisemos la forma en que las mitologías han ido reabsorbiendo los cambios sociales y adecuándose a las diacronías de la historia. Veremos entonces cuáles son los componentes mitológicos que consiguieron sobrevivir dentro de las sociedades históricas y cuál fue la instancia que, definitivamente, consiguió quebrar de modo radical, a un ritmo vertiginoso y con la agresividad necesaria los últimos restos de la sincronía neolítica. Estudiaremos todo ello más detenidamente cuando tratemos el nacimiento de la sociedad de mercado.

### 1.2.3-El mito como operador holístico.

Otra de las dimensiones fundamentales del mito a la hora de generar cultura se revela en su capacidad para actuar como un verdadero operador holístico, engranando la totalidad de las estructuras sociales y articulándolas en un todo. A través de su narración, el conjunto de las costumbres y normas de la sociedad encuentran una raíz común en los relatos míticos que garantizan las reglas sociales, por muy variadas y complejas que éstas sean. El mito engarza todos los sectores culturales como las cuentas de un collar, al tiempo que “empapa” cada actividad definiendo para ella un modo particular de ser llevada a cabo. Pero lo más interesante de todo esto es la forma en que el mito posibilita una férrea articulación de cada sector de la vida social con los demás, de tal manera que, alterando uno de ellos, *toda la estructura se altera* en alguna medida. Es por ello que no podemos modificar una sola dimensión social como no podemos arrancar una sola cuenta de un collar de perlas sin que todas las demás rueden por el suelo. Si en un sector se produce una ruptura del orden lo suficientemente importante toda la estructura se puede desmoronar siguiendo un efecto dominó, porque todas las actividades están ensambladas por una argamasa mitológica, que, al mismo tiempo que ejerce esta unión, coloca cada una en su lugar, las diferencia y selecciona.

Como hemos señalado en otro lugar, incluso los modos de conducta y las actividades profanas del hombre encuentran sus modelos en las gestas de los seres sobrenaturales. Entre los navajos, „las mujeres han de sentarse con las piernas cruzadas delante de ellos porque se dijo que en un principio la mujer cambiante y el matador de toros se sentaron en estas posturas’. Según las tradiciones míticas de una tribu australiana, los kadjadjis, todas sus costumbres, todos sus comportamientos se fundaron en el „tiempo del ensueño’ por dos seres sobrenaturales, Bajadjimri (por ejemplo, la manera de cocer tal grano o de cazar tal animal con la ayuda de un palo, la posición especial que debe adoptarse para orinar, etc... (...)) La función principal del mito es revelar modelos ejemplares de todas las actividades humanas significativas. (Eliade, M., 1999a: 15).

Un mito no tratará nunca un problema que derive de la sexualidad en sí mismo y por sí mismo, alejado de todos los demás. Se aplicará para mostrar que ese problema es formalmente análogo a otros problemas que los hombres se plantean respecto a los cuerpos celestes, la alternancia del día y la noche, la sucesión de las estaciones, la organización social, relaciones políticas entre grupos vecinos... Enfrentado a un problema particular el pensamiento mítico lo pone en paralelo con otros. Utiliza simultáneamente diversos códigos. (Lévi-Strauss, C., 1990: 192).



El sistema social fundado en la mitología no puede asumir quiebras radicales de la lógica subyacente a ningún ámbito, ya sea el religioso, o el eje del intercambio, esto es, la economía, sin que ello afecte a la totalidad de la estructura social. Determinadas variaciones en uno u otro sector de la sociedad que, como ya hemos dicho, presenten la suficiente *agresividad*, pueden llevar al todo social a derrumbarse como un castillo de naipes. Los principios clasificatorios de los grupos totémicos que se derivan de sus narraciones mitológicas no se limitan a diferenciar los grupos sociales, son también modos de clasificación de las enfermedades y los alimentos, de los ritos, de los intercambios de funciones, de la orientación en el paisaje, de los remedios medicinales... Como decíamos antes siguiendo la imagen del tapiz, no podemos romper un número crítico de hilos, porque al intentar destruir una u otra imagen se quiebran las gramáticas que ésta vehicula y, por tanto, *todas las imágenes*, todo el tejido, y con él la vida social. En cuanto el indígena no puede reconocer en la trabazón de los hilos las formas y colores que le son familiares todo el tapiz se deshace poco a poco, pues su carácter fundamental es el de la totalidad.

D.E. Otra pregunta sencilla: ¿para qué sirve el mito?

C.L.S. Para explicar por qué las cosas, diferentes en el punto de partida, se han vuelto como son, y por qué no pueden ser de otro modo. Porque, precisamente si cambiaran en un dominio particular, en razón de la homología de los dominios todo el orden del mundo resultaría alterado. (Lévi-Strauss, C., 1990: 193).

A continuación veremos algunas de las principales estructuras sociales que el mito ensambla y cómo se relaciona con cada una de ellas en particular, tratando de mostrar su función vertebral articulando los distintos segmentos sociales mediante los hilos de la narración mítica que mantiene al hombre y la sociedad dentro del espacio de la heteronomía moral.

### 1.2.4-Mito y parentesco.

Las restricciones y prescripciones del sistema de parentesco de una cultura primitiva están directamente relacionadas con su mitología. La prohibición del incesto, fenómeno universal que da lugar a toda la gramática del parentesco, tiene siempre en cada pueblo particular un referente mitológico que es la legitimación de las reglas mediante las que se expresa y la matriz de los motivos por los que éstas no se pueden transgredir. El ser humano se da sus reglas trasponiéndolas en un ámbito inalterable y las hace eternas e irrecrables, ese ámbito es el mito. Los intercambios de mujeres entre las familias, fenómeno básico de las estructuras de parentesco que estudia Lévi-Strauss, son comprendidos y vividos a través de narraciones míticas que los legitiman situando su origen en una inaccesible esfera sobrenatural. Veamos como ejemplo un mito de origen narrado por los Nuer de Nilo blanco, cuyos clanes siguen todavía hoy dividiéndose en parejas exogámicas:

Un cierto Gau, descendido del cielo, se casó con Kwong (sin duda también llegada del cielo en una fecha anterior)... y tuvo con ella dos hijos, Gaa y Kvoork, y muchas hijas. Como no disponía de alguien con quien casarlos, Gau asignó varias de sus hijas a cada uno de sus dos hijos, y para evitar los males del incesto, cumplió con la ceremonia de cortar un novillo por la mitad y a lo largo... y decretó que los dos grupos podrían casarse entre sí pero ni uno ni otro podrían hacerlo en su propio seno. (Lévi-Strauss, C., 1990: 111).

Las divisiones totémicas que se observan en las tribus primitivas y rigen los intercambios matrimoniales y la existencia de objetos o personas calificados como tabú tienen la misma función de clasificación y legitimación. Estudiaremos la gramática de estas estructuras en capítulos posteriores referentes a Lévi-Strauss. Lo que sí nos interesa hacer notar en este momento respecto del totemismo es que las prohibiciones matrimoniales de carácter totémico derivadas de mitos son los elementos de una división lógica en la estructura de la tribu. Mediante estos tabúes de referencia sobrenatural la sociedad se mantiene intacta y reproduce su estructura al definir las conductas que se pueden y no se pueden aceptar. Con ello el mito hace posible por prescripción de algunos actos y prohibición de otros la continuidad que, generación tras generación, mantiene la gramática cultural en pie, la sobredimensiona y la hace inaccesible a una reflexión racional.

El totemismo establece una equivalencia lógica entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos de sociedad (...) En cada caso la división social y natural son homólogas... (Lévi-Strauss, C., 1990: 155).

A los hombres les es preciso asumir los caracteres simbólicos que diferencian los animales entre sí para crear diferencias entre ellos. (Lévi-Strauss, C., 1990: 161).

El totemismo rebasa el marco de un simple lenguaje, no se contenta con establecer reglas de compatibilidad e incompatibilidad, funda una ética al prescribir conductas. (Lévi-Strauss, C., 1997b: 145).

El sistema de castas supone, como el totemismo, un principio de división estructural que es puesto en acto por virtud de una creencia mítica. Salvando las distancias entre ambos tipos de estructura social y las características que compatibilizan las castas y la prohibición del incesto podemos afirmar, en términos generales, que la estructura social en el sistema de castas se despliega de diferente manera. Los grupos se subdividen según su función explotando la heterogeneidad cultural de funciones de modo directo, no obstante, ello no deja de trasponerse en una legitimación mítico-religiosa. Así, tanto en el totemismo como en el sistema de castas se asume un principio de traslación al espacio de lo sobrenatural de la división que opera en la sociedad y que provee a la sociedad de normas. En la división en castas, la composición familiar es heterogénea y se puede dar endogamia dentro de esa heterogeneidad, sin embargo, sus funciones sociales son homogéneas. En cambio, dentro de los grupos totémicos, las funciones no tienen porque ser homogéneas para todo el grupo, pero la endogamia en este caso no es posible.

Las castas naturalizan falsamente una cultura verdadera, los grupos totémicos culturalizan una naturaleza falsa... En efecto, castas profesionales y agrupamientos totémicos son igualmente „exopráticos”, los primeros en el cambio de bienes y servicios, los segundos en el de los intercambios matrimoniales. (Lévi-Strauss, C., 1997b: 181).

Esto revela que tanto una como otra división son maneras de vivir mediante *la costumbre* a la gramática social que subyace a la narración mítica que la legitima. Sea una formulación que divide a la sociedad en grupos totémicos o en castas, no deja de tener un fondo mítico religioso por el cual el entramado social tiene un origen inamovible, como vemos reflejado a continuación en un ejemplo extraído del trabajo de campo de Lévi-Strauss.

Los mabayá estaban organizados en castas: en la cima de la escala social se encontraban los nobles, divididos en dos órdenes: grandes nobles hereditarios e individuos ennoblecidos... Los grandes nobles se distinguían en ramas mayores y menores. En seguida venían los guerreros, entre los cuales los mejores eran admitidos previa iniciación... Los esclavos chamacoco y los guaná constituían la plebe, aunque estos organizaron, para sus propias necesidades una división en tres castas que imitaba a la de sus amos. Los nobles mostraban su jerarquía por medio de pinturas corporales hechas con plantillas caladas o tatuajes, que equivalían a un blasón... sentados en las fiestas de acuerdo con su jerarquía eran servidos por esclavos a quienes estaba prohibido beber para que estuviesen en condiciones de ayudar a sus amos a vomitar... todos ellos fundaban su soberbia en la certeza de que estaban predestinados a dirigir la humanidad. Esta certeza provenía de un mito: „Cuando el ser supremo Gonoenhodí, decidió crear a los hombres, sacó en primer lugar a los guaná y después a otras tribus; a los primeros dio como patrimonio la agricultura, a los segundos la caza. El engañador, que es la otra divinidad del panteón indígena, se dio cuenta entonces de que los mabayá habían sido olvidados dentro del agujero y los hizo salir; pero como no quedaba nada para ellos, tuvieron derecho a la única función que aún quedaba disponible, a saber, la de oprimir y explotar a los otros’. (Lévi-Strauss, C., 1997a: 189).

La gramática social que se desarrolla a través de los mitos se extiende, en muchas ocasiones, a la inserción cultural de cada uno de los individuos del grupo mediante una clasificación minuciosa, de forma que todos y cada uno de los sujetos que nacen en una aldea están fundidos con la totalidad de lo creado en una escala ascendente, comenzando por su nombre y apellidos, las denominaciones pertenecientes a su clan, luego las referentes a su población y así hasta llegar a la narración mítica del origen del mundo, en la que se explica el porqué de todo el sistema clasificatorio. El mito sirve así de aglutinante de las estructuras sociales, vinculándolas entre sí y con la naturaleza sin quiebra de la continuidad. Esta integración de los individuos en el sistema de clasificaciones desde el mismo momento de su nacimiento crea una relación de fusión entre individuo, sociedad y universo mítico que es una de las características fundamentales de una identidad cultural altamente acusada. Todo ello se refleja claramente en el procedimiento que emplean algunas tribus para nombrar a sus nuevos miembros, como podemos ver en los siguientes ejemplos:

Los Dogón del Sudán siguen un método muy estricto para atribuir los nombres propios, puesto que consiste en descubrir la posición de cada individuo conforme a un modelo genealógico y mítico en el que cada nombre está ligado a un sexo, a un linaje, a un orden de nacimiento y a la estructura cualitativa del grupo de hermanos de padre y madre, en los que el individuo está incluido: gemelo, primero o segundogénito antes o después de los gemelos;

muchacho nacido después de una o de dos niñas, o a la inversa; muchacho nacido entre dos niñas o a la inversa, etc... (Dieterlen en Lévi-Strauss, C., 1997b: 275).

El sistema totémico (de los iatmul) es prodigiosamente rico en nombres personales que corresponden a series distintas, de tal suerte que cada individuo lleva los nombres de ancestros totémicos -espíritus, aves, estrellas, mamíferos, utensilios, vasijas, instrumentos, etc..., de sus clanes. Un mismo individuo puede tener 30 nombres o más. Cada clan cuenta con varios centenares de esos nombres ancestrales, o polisilábicos, cuya etimología remite a mitos secretos. (Bateson en Lévi-Strauss, C., 1997b: 252).

Desde el eje del parentesco pasaremos ahora a considerar la relación del mito con otro de los ejes fundamentales del sistema social que centrará gran parte de las reflexiones que se llevan a cabo en páginas siguientes de este trabajo. Veamos algo más detenidamente la relación existente entre el mito y la esfera económica.

### 1.2.5- Mito y economía.

El totemismo proporciona con su gramática un medio de vivir la normativa cultural que impide el incesto y regula el intercambio de bienes y servicios. Más allá del intercambio matrimonial, el totemismo, a través de su mitología, divide la sociedad en grupos entre los cuales el intercambio de mujeres es un caso más del régimen general de intercambio, así, los individuos de un grupo proveen a los demás grupos no sólo de esposas, sino también de ciertos productos específicos, en espera de que ellos recibirán también lo que necesiten del otro u otros grupos mediante un intercambio definido según una formulación particular para cada tribu. Las divisiones lógicas que se establecen en los intercambios de mujeres funcionan como una plantilla aplicable a otras formas de vida social, de modo que el ejercicio de las compensaciones matrimoniales se sostiene sobre una rejilla estructural que determina también los intercambios económicos. Nos interesa especialmente la articulación de la economía en el mundo indígena debido principalmente a que, como veremos a lo largo de la Tesis, nos desengaña acerca de ciertos mitos liberales de la sociedad de mercado que serán expuestos con posterioridad y que se refieren principalmente a la supuesta naturaleza mercantilista del ser humano. El principal móvil de la economía está subordinado a reglas de articulación social que están activas en el pueblo o aldea en cuestión y que sólo se entienden a través de la mitología de la tribu, y el objetivo principal de los individuos no es el enriquecimiento individual mediante el mercadeo, sino otros como la adquisición de prestigio social o el cumplimiento de las costumbres tradicionales. La subordinación a la esfera religiosa y el constante aderezo ritual son características fundamentales de una economía primitiva que funciona como apéndice de un todo social mítico que interconecta las estructuras sociales.

Todos los intercambios se efectúan a modo de dones gratuitos que se espera que sean pagados de la misma forma, aunque no necesariamente por el mismo individuo -procedimiento minuciosamente articulado y perfectamente mantenido gracias a métodos de publicidad, a ritos mágicos y a la creación de dualidades que ligan a los grupos mediante obligaciones mutuas- lo que podría explicar por sí mismo la ausencia de la noción de ganancia e, incluso, la de una riqueza que no esté constituida por objetos que tradicionalmente servían para incrementar el prestigio social. (Polanyi, K., 1997: 89).

El funcionamiento de la economía dentro de la sociedad está regido por la obediencia a las costumbres y completamente integrado en una totalidad de sentido urdida con el resto de realidades culturales. La posesión de bienes económicos entendida como una motivación por sí misma no existe, y no hay dentro del mundo primitivo nada parecido a una esfera económica aislada del movimiento social general. Las posesiones, los bienes y las necesidades básicas se gestionan por dispositivos ordenados según la estructura lógica de la sociedad, así, si la sociedad está dividida en clanes y estos en dos mitades con obligaciones mutuas respecto del parentesco, esa misma plantilla formal servirá para ubicar la economía, la arquitectura y otras realidades culturales. A través de los bienes materiales se está reproduciendo un funcionamiento social al que estos bienes están absolutamente subordinados. La economía sólo es una parte integrada de igual modo que las demás en la articulación total de la sociedad indígena. El beneficio meramente económico no tiene ningún sentido en una sociedad en la que todo tiene que ver con todo y en la que las acciones individuales se normativizan siempre en relación con un móvil social global, que orienta las actividades económicas del mismo modo que el resto de actividades, como podemos ver en el siguiente texto de Lévi-Strauss:

Son bien conocidas las conclusiones del admirable *Essai sur le don*. En este estudio, hoy clásico, Mauss se propuso mostrar, en primer lugar, que en las sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de donaciones recíprocas; luego que estas donaciones recíprocas ocupan un lugar mucho más importante en estas sociedades que en la nuestra; por fin, que esta forma primitiva de los intercambios no sólo tiene un carácter económico, sino que nos pone en presencia de lo que con acierto denomina un ‘hecho social total’, vale decir, dotado de una significación a la vez social y religiosa, mágica y económica, utilitaria y sentimental, jurídica y moral.(...) La actitud del pensamiento primitivo frente a la transmisión de bienes impregna todas las operaciones rituales o profanas, durante las cuales se dan o reciben objetos o productos. En todas partes encontramos un doble supuesto implícito o explícito: los regalos recíprocos constituyen un modo normal, o privilegiado según el grupo, de transmisión de bienes, y estos regalos no se ofrecen, de modo principal con el fin de recoger un beneficio o ventajas de naturaleza económica... Las mercaderías no son sólo bienes económicos sino vehículos de realidades de otro orden: potencia, poder, simpatía, estatus, emoción... (Lévi-Strauss, C., 1998: 91- 92).

El orden de la producción y la subsistencia en las sociedades primitivas está básicamente definido por dos principios reguladores del comportamiento económico, la

*reciprocidad y la redistribución.* El primero de ellos, *la reciprocidad*, consiste fundamentalmente en que cada grupo social, ya sean clanes, mitades o grupos matrimoniales, se ocupa de las necesidades y subsistencia de otro u otros grupos, y estos a su vez se ocupan de la suya. Todo ello sucede según un orden de intercambio cuya lógica se deriva de esa misma división en clanes o grupos que regula el parentesco y que tendrá su reflejo en la distribución arquitectónica de las viviendas y su ocasión en el calendario de ritos proporcionado por la mitología. La reciprocidad puede, de esta manera, garantizar un sistema de producción sin archivos, sin registros y sin una compleja red administrativa. Esta simplicidad resulta tan efectiva gracias a un principio que es inherente a la reciprocidad: *la simetría*. Veremos una muestra de ella en los planos de las aldeas y en la distribución de los clanes y castas, que suelen establecer una dualidad de principios que favorecen la circulación de las realidades sociales según el principio de reciprocidad:

La dualidad sorprendente que comprobamos en las subdivisiones tribales se presta al emparejamiento de las relaciones individuales y gracias a ello favorece la circulación de bienes y servicios, aunque no existan archivos. La división de las mitades que caracteriza a la sociedad salvaje y que tiende a suscitar un semejante en cada subdivisión resulta de los actos de reciprocidad sobre los que reposa el sistema. (Polanyi, K., 1997: 91).

Debido al carácter holístico de la sociedad mítica es fácil comprender por qué, en general, la dualidad sobre la que se asienta el intercambio no lo es sólo de la distribución social de cada cultura en cuestión sino, a través de la narración mítica, del cosmos entero. Desde el mito y a través de él el mundo se ordena, y en ese orden global que rige todos los procesos vitales encaja el sistema de producción como encaja una pieza de mosaico en un mural.

Además de este carácter de exogamia directa, las organizaciones dualistas presentan muchos rasgos en común: la descendencia es, por lo general, matrilineal; dos héroes culturales, a veces hermanos mayor y menor, a veces gemelos, desempeñan un papel importante en la mitología; a la bipartición del grupo social sigue con frecuencia una bipartición de los seres y las cosas del universo y las mitades que están asociadas con oposiciones características : lo Rojo y lo Blanco; lo Rojo y lo Negro; lo Claro y lo Sombrío; el Día y la Noche; el Invierno y el Verano, el Norte y el Sur o el Este y el Oeste; El Cielo y la Tierra; la Tierra firme y el Mar; lo Alto y lo Bajo; lo Superior y lo Inferior, lo Mayor y lo Menor, lo Bueno y lo Malo: lo Fuerte y lo Débil. (Lévi-Strauss, C., 1998: 109).



El *principio de reciprocidad* resulta de gran importancia para comprender el aspecto estructural de la identidad cultural y lo trataremos mucho más detenidamente en el apartado B de la Tesis, que dedicamos parcialmente al estudio monográfico de *Las estructuras elementales del parentesco*. El *principio de redistribución*, por otra parte, también funciona en estas economías primitivas como un modo de subsistencia subordinado al interés social. Consiste esencialmente en la recaudación de distintos bienes por parte del jefe de la tribu o la autoridad competente, quien posteriormente los redistribuirá entre la población y regulará los excedentes según las necesidades. Tanto éstas como el modo de reparto vienen esencialmente definidos por las costumbres, mitos, ritos y creencias, que determinan el uso y disfrute de los bienes económicos:

Entre los habitantes de las islas Trobriand, de la melanesia occidental, y de los que nos serviremos para ilustrar este tipo de economía, la reciprocidad juega sobre todo un papel en lo concerniente a la organización sexual de la sociedad, la familia y el parentesco (...) la redistribución concierne a las tribus que dependen de un mismo jefe, y, por tanto, tiene un carácter territorial (...) Una parte de todo lo producido en la isla es enviado, por los jefes de las aldeas, al jefe que lo almacena. La enorme importancia del sistema de almacenamiento es evidente. Desde el punto de vista económico se asegura con ello una parte fundamental del sistema existente de división de trabajo, del comercio con el extranjero, de los impuestos para actividades públicas y reservas para la guerra (...) Pero estas funciones que son las de un sistema económico propiamente dicho han sido absorbidas por experiencias enormemente vivas que ofrecen una sobreabundancia de motivaciones no económicas para cada acto es realizado en el marco del sistema social globalmente considerado. (Polanyi, K., 1997: 90-91).

Si el principio de reciprocidad tiene su garantía de funcionamiento en *la simetría*, el principio de redistribución la tiene en *la centralidad*. La figura de un jefe recaudador implica un centro de la esfera social que reúne y reparte los bienes. Esta esfera puede también estar dividida en mitades que vehiculen a su vez ciertos principios de reciprocidad, tanto respecto de la economía como del parentesco, que en nada excluyen la existencia de la redistribución, puesto que estos principios no son en ningún modo incompatibles. Estas formas básicas de economía sostenidas por la redistribución y la reciprocidad pueden funcionar tanto en pequeños grupos como en grandes poblaciones. Dentro de los estudios antropológicos se encuentran ejemplos de comunidades más amplias que mantienen estos intercambios económicos a grandes distancias y con grandes esfuerzos, como en el caso que refleja el siguiente texto de Lévi-Strauss:

Los indígenas de este archipiélago (las islas Trombriand) emprenden periódicamente grandes expediciones con el objeto de proporcionar un cierto tipo de objetos de valor a los habitantes de islas lejanas, con los que entran en contacto, girando en el sentido aproximado de las agujas del reloj sobre el círculo aproximativo que forma el archipiélago, a la vez que organizan otro tipo de expediciones que llevan otro tipo de objetos de valor a las islas a las que se accede girando en el sentido contrario. (Polanyi, K., 1997:/93).

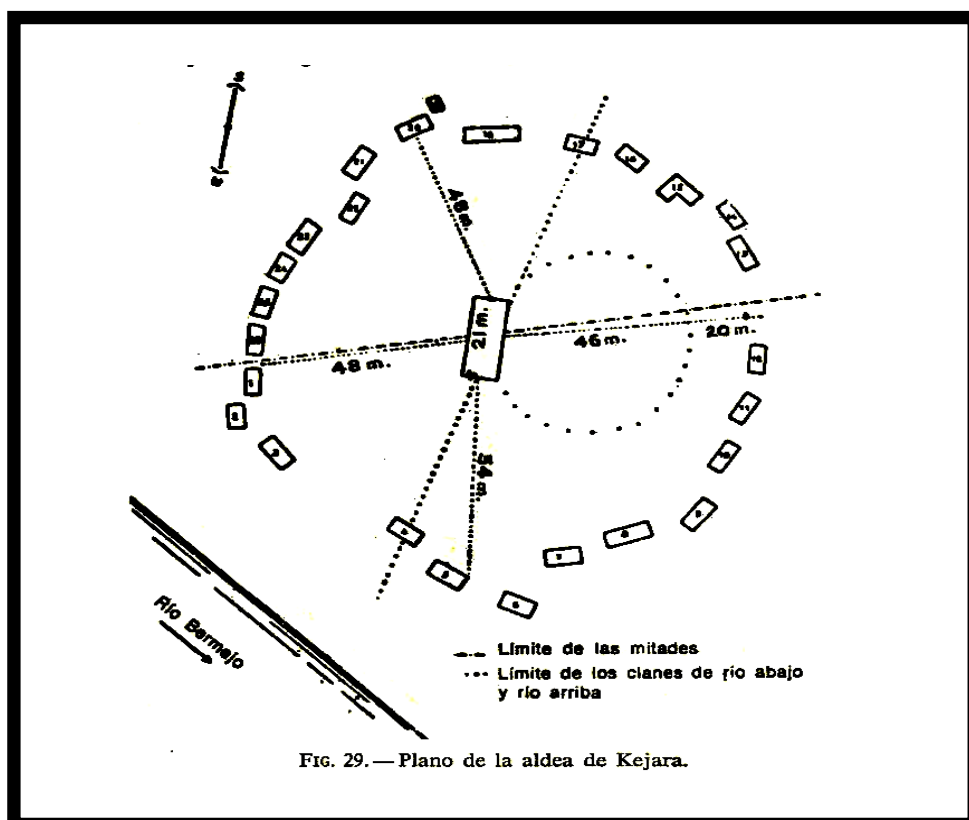
Podemos concluir este apartado insistiendo en la perfecta conexión que el mito establece entre todas las esferas de lo social en las culturas que adscribimos a ese espacio definido por el concepto de heteronomía moral. A lo largo de la Tesis abordaremos la explicación de los distintos procesos de transformación, en muchos casos violenta, que estas culturas han sufrido y que dieron lugar finalmente a la actual sociedad de mercado. Pero en el estadio social que ahora describimos dos son los principios básicos que regulan la vida económica, *reciprocidad* y *redistribución*, y lo hacen de forma efectiva gracias a su funcionamiento dentro de una estructura social global, que se mantiene a través del tiempo gracias a la potencia mítica.

La simetría y la centralidad responden en un cincuenta por ciento a las necesidades de reciprocidad y de redistribución: modelos institucionales y principios de comportamiento se ajustan mutuamente. Y en la medida en que la organización social permanezca en esta vía, no entra en juego ninguna necesidad de móvil económico individual (...) En una comunidad de este tipo la idea de beneficio está excluida, y está mal visto remolonear y escatimar esfuerzos; el don gratuito es alabado como una virtud; la supuesta inclinación al trueque, al pago en especie y al canje no se manifiesta en absoluto. De hecho, el sistema económico es una simple función del sistema social. (Polanyi, K., 1997: 92-93).

### 1.2.6- Mito, arquitectura y geografía.

Las divisiones gramáticas que operan en la sociedad gracias a las costumbres y tradiciones abaladas por los mitos tienen también su reflejo en la arquitectura de las sociedades primitivas. Estas poblaciones representan a menudo una división ideal del terreno a través de la ubicación material de sus viviendas y edificaciones, que se subdividen en mitades y facciones reflejando así, en una estructura arquitectónica visual, la subyacente gramática de relaciones de parentesco y reciprocidad que se regula según los principios de simetría y centralidad. De este modo se reactiva constantemente en el espacio habitable una estructura mítica y tradicional que opera remitiendo cada rincón del terreno a la matriz que da sentido a la vida cultural, al tiempo que potencia activamente toda una dinámica de relaciones sociales que le está supeditada. Cada grupo tiene su lugar en el poblado, como lo tiene la celebración de los ritos, y los intercambios, y la diversión, y los funerales..., y prácticamente cualquier sujeto o actividad que se encuentre dentro del territorio significativo de la aldea indígena. A continuación podemos ver un par de ejemplos, extraídos de los gráficos de la obra de Lévi-Strauss, de esa expresión material de las divisiones gramáticas de una identidad cultural a través su arquitectura.

*Plano de una aldea kejara.*



Un diámetro de la aldea teóricamente paralelo al río divide la aldea en dos grupos. Al norte los „cera’, al sur los „tugaré’ (...) las mitades no sólo regulan los casamientos sino también otros aspectos de la vida social. Cada vez que un miembro de una mitad se reconoce sujeto de derecho o de deber, es en provecho o con ayuda, respectivamente, de la otra mitad. (Lévi-Strauss, C., 1997a: 235).

Las distintas estructuras sociales de una cultura indígena están hasta tal punto interconectadas y en dependencia mutua que la misma sociedad al completo puede desmoronarse si una sola de ellas se ve alterada. La capacidad del mito para ensamblar orgánicamente diferentes realidades sociales en un patrón de sentido único convierte la sincronía neolítica en una realidad delicada e inestable, como ilustra claramente la siguiente cita que nos trae a colación Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*. En este caso, y gracias al operador holístico que supone el mito, el eje arquitectónico está en relación tan íntima con la totalidad social que si la disposición espacial de las chozas se modifica la sociedad misma puede entrar en una espiral de desorientación que la lleve al desastre. Una cosa tan simple como la redistribución de las viviendas de la aldea boroboro, que podemos ver a continuación en la ilustración, puede ser fatal para una población en la que todos los contenidos culturales están tejidos entre sí, y en la que todas las realidades sociales se reflejan unas a otras en un juego de espejos, cuyo último referente es siempre la narración mítica del sentido de la existencia.

*Plano de una aldea boroboro.*

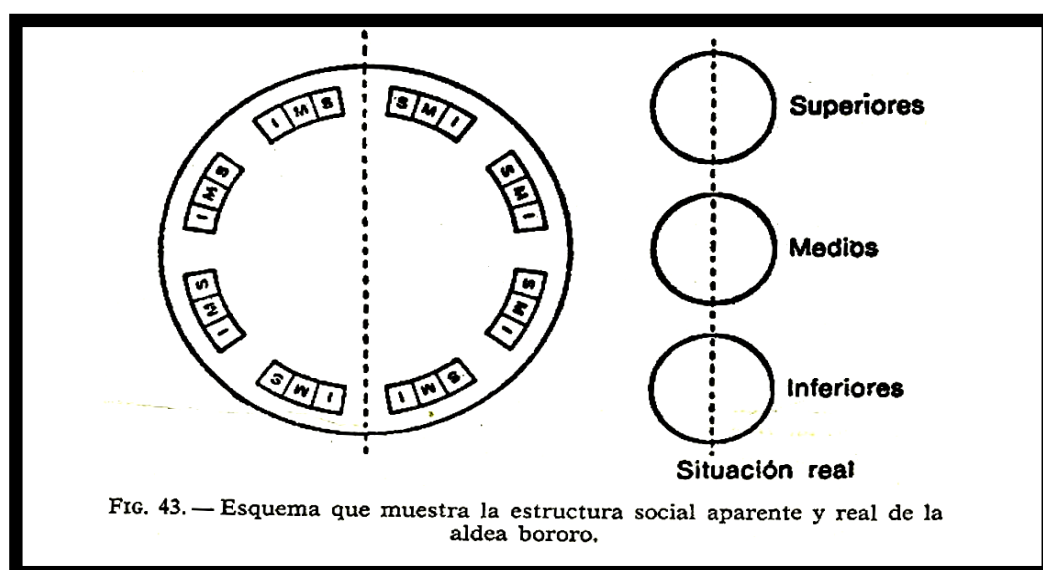


FIG. 43. — Esquema que muestra la estructura social aparente y real de la aldea bororo.

La distribución circular de las chozas alrededor de la casa de los hombres tiene una importancia tan grande en lo que se refiere a la vida social y a la práctica del culto, que los misioneros salesianos de la región del río Sargas rápidamente comprendieron que el medio más seguro de convertir a los boroboro era es el de hacerles abandonar su aldea y llevarlos a otra donde las casas estén dispuestas en filas paralelas. Desorientados con relación a los puntos cardinales, privados del plano que les proporciona un argumento, los indígenas pierden rápidamente el sentido de las tradiciones, como si sus sistemas social y religioso (veremos que son indisolubles) fueran demasiado complicados para prescindir del esquema que se les hace patente en el plano de la aldea y cuyos contornos son perpetuamente renovados por sus gestos cotidianos. (Lévi-Strauss, C., 1997a: 234).

También la orografía del territorio que rodea las aldeas se interpreta y articula en muchas ocasiones de acuerdo con la rejilla gramática que proporciona la narración mítica. La propia naturaleza que rodea la aldea es el escenario de narraciones extraordinarias que revelan el origen del mundo y que, a través de ella, permanecen presentes envolviendo con su atmósfera fantástica cada camino, cada árbol, cada arroyo y cada colina del mismo modo que todos los demás espacios de la cotidianeidad. Si el rito es capaz de contraer y reabsorber el discurrir de los acontecimientos temporales en el tiempo circular del mito, en la órbita extática de un tiempo que se quiere inmóvil, la investidura mítica de la geografía y la arquitectura hacen exactamente lo mismo con el espacio, reabsorbiendo la infinita diversidad del paisaje para introducirla dentro del discurrir sobrenatural de la historia mítica como si de una desmesurada ilustración se tratase.

Los penoscob de Maine ilustran a este respecto una disposición general de los algonquinos septentrionales a interpretar todos los aspectos topográficos del territorio tribal en función de las peregrinaciones del héroe civilizador Gluskabe, y otros incidentes o personajes míticos. Un peñón alargado es una piragua del héroe, una veta de piedra blanca figura las entrañas del alce al que dio muerte, el monte Kineo es la marmita volcada en que coció la carne, etcétera. (Lévi-Strauss, C., 1997b: 241).

Una vez recorridas las diferentes vertientes en las que se expresa la potencia del mito para enlazar eficazmente las distintas realidades culturales en un todo social orgánico, podemos ya concluir esta parte de nuestro trabajo en la que se ha investigado el carácter de la identidad cultural en tanto que suscrita al espacio teórico definido por la heteronomía moral. Podemos resumir lo expuesto hasta aquí afirmando que se han presentado de forma básica las particularidades del mito, en concreto su relación con la

gramática social que estudian los antropólogos, sacando en conclusión que el mito supone la forma en que, dentro del espacio de la heteronomía moral, se entiende, se pone en práctica, se actualiza y se esconde esa gramática. Por su causa las normas de organización de la sociedad no son objeto de *conocimiento y modificación*, sino de *reconocimiento e imitación*. El mito engloba con su eficacia la naturaleza y la cultura en un cierre esférico del espacio en el interior de la heteronomía moral. Parentesco, arquitectura, economía, religión, costumbres y geografía se encuentran dentro de ese espacio.

Podríamos afirmar, en resumen, que:

-hemos propuesto la *norma* como lo constitutivo de la *cultura*

-hemos propuesto la *costumbre* como lo característico de la *identidad*

-hemos propuesto el *mito* como el puente por el que la *norma* pasa para convertirse en *costumbre*, y, por tanto, como el definidor de la *identidad cultural* respecto de su pertenencia al espacio de la *heteronomía moral*.

### **1.3. HETERONOMÍA MORAL, HISTORIA, AUTONOMÍA MORAL.**

#### **1.3.1-Heteronomía moral en los grandes imperios.**

Tras estudiar las peculiaridades del espacio de la heteronomía moral en lo que respecta a las sociedades que podríamos denominar primitivas o neolíticas, es necesario para el objetivo del trabajo reconstruir las formas de identidad cultural que irán apareciendo a lo largo de la historia, y que se revelarán como adaptaciones de los dispositivos míticos que hemos descubierto hasta ahora a estructuras sociales distintas y cada vez más complejas. Por ello, y dando un salto algo brusco en el tiempo, pretendemos ahora estudiar brevemente la permanencia de los rasgos fundamentales que hemos analizado en las culturas neolíticas dentro de las sociedades propias de algunos imperios históricos, con el objetivo principal de ver en qué medida se mantienen en el tiempo caracteres míticos comunes a ambas. Trataremos de enlazar los elementos básicos del mito indígena con las religiones y sistemas sociales de estos imperios para tender un puente que revele la continuidad histórica de los mecanismos principales de la identidad cultural. Así, atendiendo tanto a sus elementos invariables como a sus transformaciones, llegaremos a considerar las distintas formas en que se revela la identidad cultural a lo largo de la historia hasta llegar a sus modalidades contemporáneas en capítulos posteriores de la Tesis.

Una de las características definitorias de una sociedad que permanece en un estadio tribal o indígena consiste en mantener siempre bloqueado el acceso al acontecimiento, a lo innovador, a lo creativo. Como sabemos, en estas culturas todo acto está regido por la costumbre, y toda costumbre deriva de la narración mítica de un pasado divino en el que sí sucedieron acontecimientos y del que emana tanto el orden natural como el social. Para el presente sólo queda la repetición, la conmemoración y la copia. Observaremos que esto se repite sistemáticamente en los imperios teocráticos, en los que continúa existiendo una única matriz mítica de la que procede el origen de la naturaleza y al mismo tiempo el de la estructura social. El tiempo fundante del mito sigue siendo la referencia fundamental del tiempo cotidiano y la labor del gobierno y las instituciones es venerarle, mantenerlo siempre presente en cada espacio social y obedecer los mandatos que de su narración se derivan. A través de toda una urdimbre de ritos articulados según un calendario sagrado se funde la narración mítica de las

hazañas divinas y el discurrir de los acontecimientos humanos. Con ello se logra que la cotidianeidad se renueve y vivifique a través de su relación con el mito, que se refuerza cada vez que un ritual solapa los dos tiempos. El peso del mecanismo mítico de vertebración social descansa, en los regímenes teocráticos, en la forma de poder que protagoniza la figura del soberano, la cual es el eslabón fundamental de una férrea continuidad que liga lo religioso y lo natural. De este modo, la teocracia se erige ahora en la nueva modalidad de una heteronomía moral mítica en la que, al igual que sucedía en la etapa neolítica o primitiva, los ciclos naturales y sociales siguen fundidos monolíticamente y enraizados en un terreno fundante fuera de la realidad accesible a la intervención humana. En los imperios teocráticos la idea de que el *mundo vivido* está supeditado al *mundo real* divino se hace efectiva mediante los rituales de renovación que se ordenan según los distintos calendarios y formulaciones del tiempo que las diversas culturas irán adoptando, estando siempre presente la división y subordinación que rige las relaciones de la historia con el mito y la religión. Si anteriormente las estructuras de parentesco, la arquitectura y la geografía se legitimaban y se comprendían a través del mito, también ahora la estructura social está transida de referencias a la divinidad, hasta el punto de que el poder del soberano, cúspide y centro de gravedad de la organización de la sociedad, se identifica con el poder del mismísimo creador. La matriz religiosa que se aplicaba en las aldeas indígenas para ordenar lo social sigue plenamente activa, eso sí, con todas las particularidades que implica una sociedad mucho más amplia y mucho más compleja. La figura del emperador o del rey moviliza ahora en cada uno de sus mandatos toda la potencia de configuración que posee la mitología, y lo hace en virtud de la continuidad indisoluble que le une a la esfera de lo divino. Un ejemplo de la íntima relación entre el soberano teocrático, la mitología y el orden natural se puede encontrar en el antiguo Egipto, donde los rituales de coronación se hacían coincidir con momentos específicos del calendario, como el nacimiento del año nuevo, o con fechas que señalaban el comienzo de ciclos estacionales determinados, como los solsticios o equinoccios, haciendo patente de esta manera la fusión entre *sociedad, naturaleza y divinidad* que representa la poderosa figura del faraón.

Es lo que sucedía en Egipto, la coronación de un nuevo faraón, escribe Frankfort, puede considerarse como la creación de una nueva época, después de una peligrosa interrupción de la armonía entre la sociedad y la naturaleza, una situación pues, que comparte la naturaleza de la creación del universo... Se ve por qué mecanismo el escenario cosmogónico del año nuevo es



capaz de integrarse en la consagración de un rey; los dos sistemas rituales persiguen el mismo fin: la renovación cósmica... Es fácil comprender por qué la consagración de un rey repetía la cosmogonía o se celebraba en el Año Nuevo. El rey estaba considerado como renovador del cosmos en su totalidad. (Eliade, M., 1999a: 46).

No sólo en el imperio egipcio, también en la antigua India y en otras muchas sociedades este rasgo de fusión cósmica es fundamental. Gracias a los rituales de renovación del mundo la estructura social de la cultura se articula con el orden de la naturaleza, ya que, siendo estos representados en el seno mismo del espacio social, refieren también el origen, sentido y esencia de la aparición de lo natural, abrazando de este modo ambas dimensiones. En estos ritos de renovación se actualiza el orden universal tal como fue concebido el primer día de la creación, con lo que podemos afirmar que el rito en el espacio religioso teocrático produce también la renovación absoluta del cosmos del mismo modo lo hacía en las culturas tribales antes mencionadas. Apreciamos así una perfecta continuidad entre estos dispositivos y los mecanismos míticos que hemos estudiado en las sociedades neolíticas y se pone de manifiesto un claro paralelismo estructural entre ambas culturas. A pesar del innegable incremento de complejidad que presentan estos imperios históricos, los rasgos esenciales de la unión de naturaleza y cultura y la legitimación de la gramática cultural a través de la experiencia mítico-religiosa siguen absolutamente vigentes. De mano de Mircea Eliade exponemos a continuación algunos ejemplos que pueden resultar ilustrativos respecto de los rasgos comunes que subyacen a las particularidades que presentan estos ritos en culturas diferentes como pueden ser la india, la mesopotámica o la hebrea, y que podríamos considerar modélicas respecto de los mecanismos que estudiamos:

Según una interpretación reciente, la consagración del rey indio, Rajasuya, comportaba una recreación del universo. En efecto, las diferentes fases del ritual realizaban sucesivamente la regresión del futuro soberano al estado embrionario, su gestación de un año y su renacimiento mítico como un cosmócrator, identificado a la vez con Prajnapati (el dios-todo) y el cosmos. (Eliade, M., 1999a: 45).

Recordemos de todos modos que en Mesopotamia la creación del mundo se reiteraba ritualmente con ocasión de las ceremonias de Año Nuevo (akitu). Una serie de ritos actualizaba el combate de Marduk contra Tiamat (el dragón que simbolizaba el océano primordial) la victoria de Dios y su obra cosmogónica. (Eliade, M., 1999a: 53).

...en cuanto al año nuevo Israelita Mowinkel escribe que una de las ideas principales era la entronización de Yahvé como rey del mundo, la representación de su victoria simbólica sobre los enemigos, a la vez las fuerzas del caos y los enemigos históricos de Israel. El resultado de la victoria era la renovación de la creación, de la elección y de la alianza, ideas y ritos de las antiguas fiestas de la fertilidad que subyacen tras esta fiesta histórica. (Eliade, M., 1999a: 53).

Sin embargo, hay un hecho que nos parece esencial: los egipcios, los mesopotámicos, los israelitas y otros pueblos del Oriente Próximo antiguo sentían la necesidad de renovar periódicamente el mundo. (Eliade, M., 1999a: 52).

Hemos bosquejado hasta aquí los rasgos básicos que muestran la continuidad existente entre las sociedades primitivas o neolíticas que analizamos en las páginas anteriores y estas otras sociedades mucho más desarrolladas. Los rasgos básicos de la heteronomía moral y el carácter vertebral del holismo mítico siguen funcionando como pilares de estas estructuras culturales, que se inscriben ya en un estadio social más elaborado. Podemos afirmar que, en lo esencial, las reglas básicas que consideramos como punto de partida y contenido esencial de la cultura siguen igualmente vehiculadas y veladas por el mito. La identidad cultural sigue siendo el terreno habitado por una argamasa religiosa que continúa unificando los principios rectores del funcionamiento de naturaleza y sociedad en un orden de creciente complejidad, cosa que consigue sin modificar en ningún caso los mecanismos básicos que ya conocíamos. En las páginas que siguen a continuación, llevaremos a cabo una breve revisión de las modificaciones de esta maquinaria mítico-religiosa en períodos históricos posteriores, continuando con el proceso de exposición de la evolución de la identidad cultural.

### 1.3.2-Heteronomía moral en la época feudal.

Sirviéndonos de un análisis paralelo al avance los procesos históricos estudiaremos ahora detenidamente uno de los mecanismos que las sociedades organizadas alrededor del mito han puesto en juego con más éxito dentro del mundo occidental, efectivo hasta el punto de convertirse en la forma de la que se derivan sus variantes más modernas y actuar como su presentación destacadísima a lo largo de siglos hasta el presente. Hablamos de aquel dispositivo a través del cual el momento fundante por antonomasia que es el origen se traspone en un futuro situado fuera del tiempo cotidiano, pero que, sin embargo, llegará algún día mediante la destrucción final de este mundo caduco, trayendo un apocalipsis que servirá para reestablecer definitivamente el *tiempo primordial* al final del *tiempo ordinario*. La historia se transforma así en un bucle de retorno al origen en el que se desarrolla todo el juego de las acciones humanas y que constituirá en esencia el camino de retorno hacia sí del mismo reino de Dios. De esta estructura de ida y vuelta al origen se derivan toda una serie de mitologías apocalípticas que han presentado esa particularidad de absorber la historia como un puente, como un parpadeo de “nada” entre dos eternidades que, no obstante, se hace ahora conveniente y necesario para que se cumpla algún designio divino, algún rescate, alguna misión en cuya problematización no vamos a entrar en este momento y que tendría mucho que ver con la teodicea. Según este dispositivo mítico no sólo se tratará ahora de luchar tenazmente contra el tiempo poniendo en marcha cientos de dispositivos rituales que actualizan la divinidad de un tiempo transmundano, sino de convertir todo acontecimiento en una determinación concreta del plan de la divinidad que, ahora sí, vence al tiempo porque ella misma ha resultado ser también señora y protagonista del tiempo, directora de la historia y fundamento oculto y esencial de una cadena de acontecimientos que desembocarán en su apoteosis final con el retorno y restauración del tiempo primordial. La superficie del río que empleábamos como metáfora no es ya un reflejo del cielo que ignora todo el devenir de la superficie vibrante por las olas, como ocurría en las sociedades neolíticas; ya no se trata de luchar mediante rituales o costumbres contra esas ondulaciones, contra esas leves o intensas deformaciones que son los acontecimientos mundanos o históricos. Ahora se trata de entender que esas olas, por extraño que parezca al anterior pensamiento dual, pertenecen también al cielo que se pretendía reflejar, que vienen del cielo como una lluvia y que

retornarán a él convertidas en nubes, que “son” el cielo, que en el reflejo *no hay dualidad ninguna que no sea máscara*, que el río es el cielo retornando a sí. La *estrategia del reflejo* queda absorbida por la *estrategia del círculo* y la detención estática se sustituye por el “ciclo” global en el que la historia es ahora el tiempo primordial, corriendo a quitarse su disfraz en el instante final, en la desembocadura del devenir, en el gran juicio, en el apocalipsis y la restauración del paraíso.

Interesa ahora ver cómo la idea de la ‘perfección de los comienzos’ se ha proyectado igualmente en un porvenir atemporal. Los mitos del fin del mundo han desempeñado indudablemente un papel importante en la historia de la humanidad, han puesto en evidencia la movilidad del origen; en efecto, a partir de un cierto momento, el origen no se encuentra en un pasado mítico, sino también en un porvenir fabuloso. (Eliade, M., 1999a: 57).

Son muchísimos los mitos del fin del mundo que podríamos estudiar, pero nos interesan de modo muy especial para el posterior desarrollo del trabajo los que serán más activos en la sociedad occidental, esto es, aquellos propios de la tradición judeocristiana. El cristianismo promete la llegada de un apocalipsis a través del cual el creador del cosmos retornará a la tierra y restablecerá la eternidad del origen. De esta creencia cristiana se sigue la consecuente transformación de todo devenir histórico en momento de un “plan” de la divinidad que viene desenvolviéndose desde el principio de los tiempos y cuyo final, sólo ella, omnisciente, ya conoce. Por tanto, lo único que puede hacer el hombre es facilitar u oponerse inútilmente ante la forma en que se van desplegando los pasos de una historia ya determinada desde el principio, y cuyo final no es otro que la apocatástasis final con la llegada del reino divino y la dicha que la acompaña. Lo único que aquí se juega el individuo es su propia culpabilidad o inocencia en el juicio final, momento que llega con el mismo fin de la historia y en el cual se decide el destino definitivo de cada uno, pero en ningún caso existe una posibilidad de actuación en el sentido fuerte sobre una historia que es encauzada por la mano de Dios. El juicio y la ley provienen del mismo lugar intemporal del que proviene el nacimiento del cosmos y también su aniquilación, de un lugar fuera del espacio de lo humano y absolutamente inaccesible a modificación. La participación posible en esa historia debe ser siempre para hacer que se cumpla la voluntad de Dios, o para fracasar, porque aunque el cambio y el devenir aparentemente existen, lo hacen sólo como la estrategia de lo inmóvil para retornar a sí. Lo inmóvil mismo es la esencia y la verdad última de

un devenir que sólo es *máscara*. Si el rito hacía intercambiables el tiempo primordial y el cotidiano como el “reflejo detenido en la corriente del río”, ahora la historia se preña con un germen y una presencia del tiempo primordial, que, sin embargo, es sólo potencial. Así “Dios” se hizo “hombre”. El “Espíritu Santo” actúa en la historia a través de los “hombres”, y el final apocalíptico es la restauración del origen.

...el judeocristianismo presenta una innovación capital. El fin del mundo será único; así como la cosmogonía ha sido única. El cosmos que reaparecerá después de la catástrofe será el mismo cosmos creado por Dios al principio del tiempo, pero purificado, regenerado y restaurado en su gloria primordial. Este paraíso terrenal ya no se destruirá, ya no tendrá fin. Más aún: la escatología representa asimismo el triunfo de la historia sagrada. Así pues, el fin del mundo revelará el valor religioso de los actos humanos, y los hombres serán juzgados según sus actos. (Eliade, M., 1999a: 67).

Si a la estructura teleológica de la historia añadimos la vertebración social que se produce alrededor del centro de gravedad que proporciona la figura del soberano teocrático de los imperios antiguos, tendremos un esbozo elemental de lo que supone la heteronomía moral dentro de los imperios cristianos y el mundo medieval. El cristianismo asume una concepción nueva de la historia que, de alguna manera, la incorpora a la divinidad, no obstante, sigue manteniendo una gran cantidad de recursos míticos al más puro estilo neolítico o primitivo que apoyan la legitimidad del mito cristiano y facilitan la vivencia social del mismo, así como su potencia para absorber lo cotidiano. El más relevante de ellos es el mantenimiento, paralelamente a la concepción teleológica de la historia, de un tiempo litúrgico que es reflejo de los acontecimientos primordiales de la religión y que actualiza constantemente su origen mediante la relectura de los textos sagrados y la repetición ritualizada de los distintos episodios de la vida de Cristo a lo largo del año. Esto se lleva a cabo a través de la celebración diaria o semanal del rito principal, la misa, y también mediante una serie de rituales, como los sacramentos, cuya función es, como ya sabemos, fusionar pasado y presente, divinidad y cotidianidad en un único escenario. Este funcionamiento es fácilmente equiparable al que ponen en juego determinadas sociedades indígenas cuando rememoran las hazañas mitológicas del héroe fundador mediante rituales que hacen presentes y “reales” en el tiempo cotidiano esos mismos actos. Sirva como ejemplo de ello el misterio cristiano de la eucaristía, para cuya justa valoración es esencial comprender que, para la fe católica,

no sucede en ningún caso “como si” la forma sagrada fuera el cuerpo de Cristo, sino que “es” esencialmente Cristo mismo en el sentido más potente del término. El pedazo de pan se transforma, a través del misterio de la transustanciación, en el cuerpo mismo de Cristo. Es precisamente en ese instante exacto de la eucaristía cuando se funden el tiempo fuerte de la presencia de Dios, hecho carne y sangre en el pan y el vino, con el tiempo cotidiano de los hombres, uniéndose ambos en una comunión que coagula las creencias en la vertebración religiosa de la vida diaria. El mismo mecanismo actúa también a través de otros ritos, como la celebración del nacimiento de Cristo en la Navidad o la conmemoración de su muerte y resurrección en la Semana Santa del calendario cristiano.

La experiencia religiosa del cristiano se apoya en la imitación de Cristo como modelo ejemplar, en la repetición litúrgica de la vida y la muerte y de la resurrección del Señor y en la contemporaneidad del cristiano con el *illud tempus* que se abre con la natividad y termina con la ascensión. La imitación de un modelo transhumano y la ruptura del tiempo profano por una abertura que desemboca en el Gran tiempo, constituyen las notas esenciales del ‘comportamiento mítico’ es decir, del hombre de las sociedades arcaicas, que encuentra en el mito el origen mismo de su existencia. (Eliade, M., 1999a:/163).

El cristianismo conserva un profundo carácter mítico que no le impide introducir ciertas modificaciones mediante las cuales plegarse a la historia y llenarla con un contenido divino, convirtiéndose en el paradigma de toda la heteronomía moral del mundo medieval y feudal en occidente. Si antes, en lo que podríamos llamar el “paradigma neolítico”, la repetición de todas las costumbres era absoluta, impregnando cada segundo de la vida cotidiana de una tenaz lucha contra el tiempo y el devenir ahora, en el “paradigma cristiano” y gracias a la incorporación de la historia, se pueden reivindicar ciertos acontecimientos históricos que no resulten excesivamente violentos para lo sagrado, pues el Dios cristiano no está absolutamente fuera de la historia, sino que actúa a su través y conduce el mundo al final del tiempo. Es por esto que el soberano medieval podrá extender sus dominios, emprender guerras, alterar políticas, diseñar ciudades y modificar la sociedad siempre que haya tras ello el garante de la voluntad de Dios, la plena convicción de que es la mano de Dios la que guía al soberano. El “movimiento” es ahora mayor, pero la legitimidad de los actos sigue proviniendo del mismo sustrato sobrenatural. La liturgia cristiana, de la que hemos

hablado hace un instante, rige cíclicamente las costumbres que dividen e informan los distintos períodos y celebraciones cada año, pero hay un margen fuera de ellas, la historia conducida por Dios. Sigue habiendo dos tiempos, pero los dos pueden, en determinadas circunstancias, gozar de la presencia de la divinidad, los dos pueden ser fuertes, a pesar de que ambos sigan siendo tan inaccesibles a la intervención humana como lo es la modificación de la mismísima voluntad divina.

Hemos llevado a cabo un breve recorrido por los modos de funcionamiento de los dispositivos propios del mito en las sociedades históricas y en el cristianismo en particular, tratando de mostrar la continuidad existente en los rasgos principales de diferentes identidades culturales gracias a los cuales se mantienen dentro del espacio de la heteronomía moral. Esta estructura mítica cristiana, que sería muy tentador relacionar con la obra de Hegel pero a lo que no nos atrevemos aquí, ha sido protagonista destacada de las incursiones del pensamiento mítico en la historia moderna en diversas variantes, como tendremos oportunidad de mostrar en capítulos posteriores cuando tratemos los componentes míticos de movimientos sociopolíticos como el liberalismo y el nazismo. En el siguiente epígrafe veremos, representado claramente en las palabras de Joseph De Maistre, cómo esta heteronomía teleológica tiene también una inequívoca presencia en la sociedad previa a la Revolución Francesa y cómo, desde ella, el hombre se resiste a abrir los cerrojos de la costumbre y la religión. Veremos la forma en que este mecanismo mítico impide toda posibilidad de intervención racional en las reglas sociales desde un espacio propio que desentrañe y juzgue la gramática cultural, colapsando así el establecimiento de un lugar que acceda a las reglas constitutivas del espacio social desde el espacio de la razón y no desde la identidad cultural. Frente a ello, estudiaremos la Revolución Francesa para vislumbrar, a su través, el intento de abrir en la sociedad un espacio para el desarrollo de la autonomía moral y la intervención racional en las reglas de constitución social.

### **1.3.3-Heteronomía moral y Revolución Francesa.**

Dentro de las coordenadas teóricas en las que se instala nuestra investigación, podemos concebir la Revolución Francesa de 1789 como un intento de suspensión de la efectividad de todos los mecanismos de actuación adscritos al espacio de la heteronomía moral que hemos estudiado hasta ahora. Se pretende con ello dejar paso tanto a un conocimiento directo de la naturaleza como a la intervención real y práctica en la construcción de las normas en las que descansa la configuración de la sociedad. Este intento de liberación de las sujeciones míticas viene de la mano de una nueva concepción del hombre, que no es considerado ya como un mero servidor de la costumbre, sino que se concibe a sí mismo como el creador de una nueva ley, cuyo perfil se dibuja de forma inequívoca a la luz de la redacción de los derechos inalienables de todo hombre. Esto supone, por primera vez en la historia, la traducción en actos políticos concretos del principio de que sea sólo la razón quien determine en última instancia qué debe ser una sociedad. La característica fundamental de las culturas que situábamos dentro del espacio de la heteronomía moral consistía básicamente en la legitimación, mediante un elaboradísimo despliegue mitológico, de una gramática social siempre inaccesible a la intervención, lo cual daba lugar a una identidad cultural irrenunciable para los individuos en tanto que sostén de la comprensión del universo entero y, por supuesto, de las normas de la vida social. Frente a este lago en calma que nos presentan las culturas cerradas al acontecimiento dentro de la seguridad de su identidad cultural, se levanta, enarbolando la bandera de la razón, la tormenta política de la Revolución Francesa. Sería muy complejo hacer ahora una reconstrucción de esa otra forma de referirse al mundo que pretende ser el impulso fundamental de esa tempestad y de la cual el “yo identitario” está absolutamente excluido. Podemos llamarla razón, matemática o geometría, palabras todas ellas que pretender iluminar esa otra manera de dirigir la mirada sobre los hombres y las cosas. A modo de boceto a carboncillo desarrollaremos aquí una exposición de esa forma de “mirar”, con la intención de, en páginas posteriores, llenar con matices y colores estos bruscos itinerarios y trazos que ahora exponremos.

Desde Platón sabemos que la idea de una cosa ha de ser independiente de la opinión que sobre la cosa se tenga, o de cómo uno vive la cosa particularmente. Sabemos, desde que la matemática existe, que sus teoremas son absolutamente



independientes de quien los formule, y dan el mismo resultado independientemente de quién los escriba, porque su virtud es desplegarse desde sí mismos por necesidad, una necesidad que sólo encuentra en la persona que formula su condición de despliegue, y nada más. Podríamos decir que el sujeto añade a la matemática lo que el silencio añade a la palabra, su posibilidad, y que una vez que la puerta de esa posibilidad se abre nada hay ya que añadir. Cabe preguntarse si el sujeto que desarrolla un teorema matemático está poniendo en juego alguna virtud creativa que no sea “dejar desarrollarse correctamente al propio teorema”, es decir, asimilarse a la estructura del teorema y convertirse en nada más que su posibilidad de despliegue. Precisamente cuando un individuo decide introducir algo identitario, particular, étnico o creativo en una demostración matemática, sólo puede destrozar lo que de matemático hay en ella, es decir, equivocarse, ¿quién no ha recibido de su profesor la reprimenda “*este resultado te lo has inventado*”?, y ¿en qué sentido se entiende que un alumno de apenas nueve años pueda corregir a su maestro (imaginemos un doctor en física por ejemplo) mientras éste le enseña una fórmula matemática, si no es la propia estructura matemática del teorema la que corrige al profesor? A no ser que se decida cambiar el color del bolígrafo, el papel, la pizarra o el tipo de letra al escribirlo, no se puede introducir ningún producto personal o identitario en lo matemático. Lo matemático tiene más el carácter de lo encontrado que de lo creado. Esta forma de medir el mundo pretende suponer un éxtasis fuera de aquella según la cual la identidad es “la medida de todas las cosas”, una forma de abordar el darse de las cosas en la que el que mide, esto es, el hablante, debe articular un discurso nunca determinado por la gramática que lo determina a él como ser con una identidad, como sujeto de determinaciones extrínsecas, como boroboro, egipcio, romano o francés, abriendo, por tanto, un abismo entre su identidad y sus palabras, buscando, en lo que dice, poner su propia vida en entredicho, ya que la vida es siempre particular, *es siempre una vida*, siempre mía, tuya, o de él, y todas las perspectivas o puntos de vista que puede reunir son siempre particulares, *míos, tuyos o suyos*. Así, la matemática supone una especie de muerte del ego a su vida identitaria que abre un espacio a la razón. Busca un punto de vista privilegiado, que incluya todos los otros explicándolos, de modo que desde el mismo se puedan reducir, anular, suprimir las perspectivas que éstos definen y conmensurarlos integrando sus diferencias en un todo. Como veremos ese lugar es siempre una especie de “*afuera*”. Un afuera de lo particular que debemos suponer constantemente segregado y escindido de toda identidad, de todo punto de vista, opinión o perspectiva determinada. Como

expresa muy bien Merleau-ponty en el comienzo de su *Fenomenología de la percepción* lo que importa no es si yo veo algo, por ejemplo la casa vecina, desde cierto ángulo, porque otro individuo, desde la acera de enfrente, la vería de una forma diferente, de una tercera forma desde el interior, y todavía de una cuarta diferente desde un avión. La *casa en sí* no es ninguna de estas apariciones, es, más bien, algo así como el geometral de estas perspectivas distintas y de cualesquiera perspectivas posibles, eso es, el término sin perspectiva del que pueden derivarse todas. Es la casa vista desde ninguna parte.

El uso de la racionalidad científica genera un espacio que anula perspectivas particulares por muy distintos que sean los mundos vividos. La matemática, en concreto, se despliega en un espacio de comunicación racional común para toda inteligencia, en “*ninguna parte*”. Así pretendieron la astronomía, la física, la biología, y todas las ciencias dignas de ese nombre, siempre a través de una ardua superación de obstáculos, habitar ese espacio propio absolutamente de *cualquiera* que hable “en científico” y de *nadie* que hable desde su identidad. Un espacio para “cualquier” hablante que pretenda habitar un lugar de nadie y de todos, el lugar por excelencia expresado por la matemática, el lugar de la razón. Este lugar, por necesidad, debe ser un lenguaje que podemos llamar “divino” en tanto que “no humano”. Si lo propio del hombre del neolítico era “vivir” su identidad, lo propio del científico, del filósofo si queremos, es de alguna manera “morir” a ésta y emprender un viaje fuera de ella, morir a lo humano e ingresar en el espacio racional de las divinas ideas platónicas, liberándose de las sombras para acceder a la luminosidad del exterior de la caverna. Curiosa divinidad que, al contrario que la expuesta en las narraciones míticas, no *impide* la actuación sobre el mundo, sino que pretende hacer plenamente *accesible* el ser de las cosas a través de su *conocimiento*, no vela las gramáticas como el mito, sino que les proporciona un espacio en el que desplegar su estructura y desnudarse.

No debemos tener, como algunos aconsejan pensamientos humanos puesto que humanos somos, ni mortales, puesto que mortales somos, sino en la medida de lo posible immortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros (Aristóteles, 1995: X, 1177b, 1178 a).

El intento de la filosofía ha sido el de preguntar por la verdad en otro sentido que el mito, una verdad que no es una “narración verdadera”, sino un lenguaje que permite

al sujeto el habla fuera de toda narración, fuera de la determinación, pero no para acceder a la nada absoluta, sino a una nada que es nada de identidad. Una nada que se somete a la gramática determinante de un camino que conduce más allá de aquél que aboca de forma irreversible y circular hacia un nombre propio, sea éste el de la tribu que sea. Ese camino separado por un abismo, por un *horismós*, es el camino platónico. Entendamos este lenguaje como geométrico, como definidor de un espacio más allá del que habita el hombre para pronunciar su nombre.

¡Que idealista arrogancia, en verdad creer que nos inventamos todo, según el color de nuestra piel, las torsiones de nuestro lenguaje y las gesticulaciones de nuestras instituciones! Nos vemos aquí constreñidos a obedecer a algo distinto que nosotros, a una obligación que nuestras medidas no dictan ni informan ni muestran, a una métrica demostrada, a un universo nuevo, completamente diferente a todas nuestras diferencias. (Serres, M., 1993).

Podemos entender la Ilustración como el intento de darle a ese pensar la primacía y extenderlo desde una dimensión puramente teórica volcada sobre la naturaleza a la consideración de la misma sociedad y la conformación política de sus reglas. Este pensamiento racional, de una increíble fertilidad para el álgebra, la geometría, la física, y en general las disciplinas científicas, pretende extender su dominio para definir el lugar fundante de una ley no sometida a instancia ninguna más de lo que lo está un teorema matemático. ¿Es esto posible? Es el intento de *crear* una ley para el *hombre* sin nombres propios y sin mitologías, sin mandato divino, sin costumbre que dicte lo que eran, son, y serán las cosas, sin un “*nosotros*” que nos impida el acceso racional a la gramática que configura la cultura más allá de la identidad cultural. Es exactamente el intento del hombre de arrancarse a sí mismo del espacio de la identidad para refundar la ley en el espacio de la razón.

La ilustración es la liberación del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! he aquí el lema de la ilustración. (Kant, I., 2007:17).

La obra suprema de un hombre *autónomo* que se trata a sí mismo como ser racional debería expresarse a través del desarrollo fértil de las posibilidades de ese

nuevo discurso que abre una dimensión al libre desenvolvimiento de la razón. Con ello el hombre adquiere la autonomía para decir sí a una ley que está mas allá de las costumbres, que son entendidas ahora como una “*minoría de edad*”, como una pasada niñez respecto de la madurez que supone la “*mayoría de edad*” que la razón inaugura. Abriendo una brecha en el mecanismo generador de la identidad esta nueva legislación pretende hacer germinar las posibilidades productivas de un espacio en el que toda particularidad étnica o cultural ha de ser segregada, un espacio universal de desenvolvimiento de la razón en su dimensión práctica. El empeño de abrir esa puerta es el fundamento del trabajo teórico desarrollado por Kant en la Crítica de la Razón Práctica, donde esta apuesta encuentra su formulación privilegiada:

Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal. (Kant, I., 2000/1788: 97).

Todas estas características de la autonomía moral se funden en un molde único que estaría representado por la formulación de un nuevo *concepto universal de hombre* como apertura de un espacio propio para el desarrollo de la ley moral desde la razón. Así, no es éste, aquel o el otro, chino, indio, tibetano, madrileño, quechua, yanomami, dogón o boroboro, quien debe asumir unos valores venidos del más allá para determinar lo que le corresponde hacer, no hacer, tener o no tener, sino el *concepto universal de hombre el que debe determinar que los mismos hombres, en tanto portadores de la razón, decidan cuales son esos derechos y deberes de forma absolutamente independiente de su identidad*. Con todos los matices que desde distintos estudios y perspectivas se puedan aportar al conocimiento de la realidad histórica de la Revolución Francesa y que ahora soslayamos por motivos de extensión y objetivos, podemos decir que late en ella el ideal de una *autonomía moral efectiva* respecto de la construcción de una ley básica válida para toda sociedad, y que ello supone la quiebra del mundo feudal y sus privilegios de resonancia teocrática para abrir un lugar al poder creador y constituyente del hombre en tanto ser racional, y no en tanto portador de una identidad y tradición.

La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos, ya sea que proteja o que sancione. Como todos los ciudadanos son iguales ante ella,

todos son igualmente admisibles en toda dignidad, cargo o empleo públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos. (Artículo 6. Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. 26 de agosto de 1789).

El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, pueden ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella. (Artículo 3. Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. 26 de agosto de 1789).

La ley sólo tiene derecho a prohibir los actos perjudiciales para la sociedad. Nada que no esté prohibido por la ley puede ser impedido, y nadie puede ser constreñido a hacer algo que ésta no ordene. (Artículo 5. Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. 26 de agosto de 1789).

La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a otro: por eso, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Tales límites sólo pueden ser determinados por la ley. (Artículo 4. Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. 26 de agosto de 1789).

Compárense estos cuatro párrafos aquí representados con los empleados en los epígrafes anteriores para ilustrar las ideas de costumbre, tabú, mandamiento, mito... y obtendremos, casi con un simple golpe de vista, una imagen clara de lo que trató de significar la Revolución Francesa. Para entender en profundidad el espacio que este proceso quiso abrir debemos contrastarlo recursivamente con las características que definen el funcionamiento de las culturas vertebradas por los mecanismos identitarios que ya conocemos. Estudiaremos ahora la reacción que apareció en el espacio de la heteronomía moral ante una revolución como ésta. Tomaremos como punto de referencia un texto de un autor monárquico que resulta muy ilustrativo para ver en qué medida chocan la revolución y la tradición, esto es, la autonomía y la heteronomía, en el marco histórico que hemos propuesto. Consideraremos las declaraciones del conservador Joseph De Maistre como una revelación de los caracteres heterónomos del régimen que defiende, así como una piedra de toque para poner a prueba las contradicciones o carencias del intento ilustrado de establecer los derechos del hombre y el ciudadano. El dispositivo mítico que se trasluce en la obra de este autor nos lleva de nuevo a lo que hemos llamado la *“estrategia del círculo”*, a saber, aquella por la cual toda determinación histórica está ya de antemano sujeta al plan de la divinidad, respecto de la cual no supone nada más que un momento de despliegue. La continuidad entre lo

social y lo sagrado no se interrumpe en el pensamiento de un Joseph De Maistre que considera que la historia no es otra cosa que el desarrollo del plan de Dios, o la pedagogía a través de la cual nos imparte clases a los mortales.

Lo que hay de más admirable en el orden universal de las cosas, es la acción de los seres libres bajo la mano divina. Libremente esclavos operan a la vez voluntaria e involuntariamente: hacen realmente lo que quieren, pero sin poder perturbar los planes generales. Cada uno de estos seres ocupa el centro de una esfera de actividad, cuyo diámetro varía según el arbitrio del eterno geómetra, que sabe extender, restringir, detener o dirigir la voluntad sin alterar su naturaleza. (De Maistre, J., 1990: 3).

Podemos apreciar claramente en este texto esa relación de la historia con la divinidad que hemos expuesto anteriormente como una característica fundamental de la mitología judeocristiana. Todos los contratiempos históricos que se puedan presentar al hombre son reabsorbidos en el plan de Dios, y no sólo mediante el ritual y la costumbre, como en los comportamientos neolíticos, sino a través de una historia que es una manifestación divina y a la que nada se le puede escapar, ni siquiera la propia voluntad de los hombres, que son *libremente esclavos*. En ella *todo es medio*, y todo final está dado de antemano pues no es, al fin y al cabo, sino el retorno del origen primero.

En las obras divinas, las riquezas de lo infinito se desvelan hasta el menor elemento; su potencia opera actuándose: en sus manos todo es flexible, nada se le resiste; para ella todo es medio, incluso el obstáculo: y las irregularidades producidas por la operación de los agentes libres vienen a alinearse en el orden general. (De Maistre, J., 1990: 3).

Vemos con claridad que toda acción humana sigue estando subordinada a lo divino y que toda pretendida autonomía no es sino una ilusión de libertad, en el mejor de los casos sentida como tal, pero de ninguna manera real si no es en la interioridad del despliegue determinante de Dios.

En las obras del hombre todo es pobre como el autor, los planes son restringidos, los medios rígidos, los mecanismos inflexibles, los movimientos penosos, y los resultados monótonos. (De Maistre, J., 1990: 3).

Si analizamos con detenimiento esta concepción teleológica no nos resultará sorprende que De Maistre ponga en juego un dispositivo que retrotrae a “medio” todo intento de fragmentar la heteronomía moral. Si Dios lo es todo y todo lo ordena, nada quedará fuera de su poder, con lo que es fácil comprender cómo, mediante una pirueta hegeliana, la negación de la legitimidad del mito se convierte en un momento del mismo mito y se reabsorbe dentro de él como un episodio pasajero y conveniente. En el fondo, todo sucede de forma muy similar a como se nos presentaba en las sociedades neolíticas, donde se huye del acontecimiento negando el tiempo y el devenir para vivir en la divinidad y en su presente estático, definiendo una y otra vez un recorrido circular de una duración temporal preestablecida que se repite eternamente. Ahora se afirma la divinidad como la forma esencial del tiempo, todo acontecer sucede dentro de ella, y así, aunque ya no se rehuye el acontecimiento, éste no es otra cosa que el despliegue de la divinidad misma y por tanto, en el fondo, no supone ninguna amenaza para la potencia de generación social de la costumbre y la identidad. En sus textos De Maistre afirma, como cabe esperar, que la divinidad conduce la historia, y tras ello llega a la aplastante conclusión, según su lógica teleológica, de que la divinidad es quien conduce la Revolución Francesa, que es, por tanto, sólo una figura pasajera, un momento transitorio, un mero disfraz de la divinidad para retornar una y otra vez. No es tan sólo un intento fallido de abrir un espacio a la *autonomía moral*, sino que es, más bien, una *heteronomía moral ignorante* de su condición. El esquema mítico apocalipsis-restauración de la divinidad se aplica aquí a menor escala, en un apocalipsis localizado dentro de un orden político y social que va a retornar a sí mismo inmediatamente después de ese corto bucle revolucionario.

En fin, cuanto más se examinan los personajes en apariencia más activos de la revolución, tanto más se encuentra en ellos algo de pasivo y de mecánico. Nunca se repetirá demasiado que no son los hombres los que llevan la revolución, es la revolución la que emplea a los hombres. Se dice bien cuando se dice de ella que va completamente sola. Esta frase significa que nunca la divinidad se había mostrado de una manera tan clara en ningún acontecimiento humano. Si emplea los instrumentos más viles es porque castiga para regenerar. (De Maistre, J., 1990: 8).

Desde la posición político-religiosa de De Maistre la participación del hombre en la historia del plan de Dios se produce necesariamente a través de los poderes

terrenales que están representados por la monarquía, de la que emana además el orden social y político vigente. Todo intento de establecer un acceso racional a las gramáticas que rigen la sociedad y de constituir leyes y gobiernos fuera de ese flujo sobrenatural de poder es necesariamente una necedad o una locura sin sentido, puesto que las leyes existentes que se pretender revocar están derivadas del poder de Dios que se encarna directamente en el del soberano.

No solamente la razón humana, o lo que se llama filosofía, sin saber lo que se dice, no puede sustituir a esas bases que se llaman supersticiosas, sin saber lo que se dice; sino que la filosofía es, al contrario, una potencia esencialmente desorganizadora. En una palabra, el hombre no puede representar al creador más que poniéndose en relación con él. (De Maistre, J., 1990: 52).

Analicemos por un momento el extracto siguiente de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* que bien podríamos tomar como una exposición privilegiada de esa “necedad” a la que se refiere el autor, pero también como un claro paradigma de ese “afuera” geométrico que hemos definido como el lugar desde el cual se intenta intervenir racionalmente la gramática social:

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, a fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes; a fin de que los actos del poder legislativo y del poder ejecutivo, al poder cotejarse a cada instante con la finalidad de toda institución política, sean más respetados y para que las reclamaciones de los ciudadanos, en adelante fundadas en principios simples e indiscutibles, redunden siempre en beneficio del mantenimiento de la Constitución y de la felicidad de todos. (Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. 26 de agosto de 1789).

Tenemos que hacer notar, en cualquier caso, que Joseph De Maistre no está totalmente desencaminado cuando expone la inmensa dificultad de la tarea. La historia posterior de los siglos XIX y XX se encargó de demostrar que, en cierto modo, el diagnóstico que exponen las páginas de su escrito no está del todo desorientado respecto



de lo que ocurrió centenas de años después. La capacidad de operar en la sociedad desde la razón está explícitamente declarada en las líneas de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* que manifiestan los propósitos de la revolución, lo complicado será, como veremos detenidamente en capítulos posteriores, proveer a esos propósitos de canales efectivos para su cumplimiento real en el entramado político internacional que se fue desarrollando a lo largo de los siglos posteriores.

Una de sus locuras es pensar que una asamblea puede constituir una nación; que una constitución, es decir, el conjunto de leyes fundamentales que convienen a una nación y que deben darle tal o cual forma de gobierno, es una obra como cualquier otra, que no exige más que ingenio, conocimientos y ejercicio, que uno puede aprender su oficio de constituyente, y que los hombres, el día que piensen en ello, pueden decir a otros hombres: hacednos un gobierno, como se dice a un obrero: hacednos un hornillo o un bastidor de calzas. (De Maistre, J., 1990: 72).

Observamos como característica fundamental de la imagen del Antiguo Régimen que De Maistre nos ofrece una acusada relación de continuidad mítico-religiosa entre el gobernante, Dios y naturaleza, y por supuesto entre fieles y Dios, y en consecuencia entre fieles y gobernante, fundiéndose todas éstas realidades en una especie de circuito cerrado donde “todo” está conectado con “todo”. Frente a esto, la intervención de la razón se nos muestra como cierta “nada”, una “nada” muy particular que refiere la ausencia de identidad, una nada de nombre, nada de mito, nada de religión, un espacio que sólo es *posibilidad de despliegue de las ideas* y argumentos, una especie de suspensión de las interconexiones, algo así como un apagón de “nada” en la corriente mítico-religiosa que anima el “todo”. Curiosamente, para De Maistre ese espacio es también una nada, en eso coinciden ambas posiciones, pero es una nada infecunda y negativa, un reverso opaco, un obstáculo y un vacío estéril, una *nada de Dios*. Una nada en la que no cree:

Todas las instituciones imaginables reposan sobre una idea religiosa, o de otro modo no hacen más que pasar. Son fuertes y duraderas en la medida en que están divinizadas, si me es permitido expresarme así (...) desde el imperio hasta la cofradía todos tienen una base divina, y que el poder humano, siempre que se ha aislado, no ha podido más que dar a sus obras una existencia falsa y pasajera, ¿qué pensaremos del nuevo edificio francés y del poder que lo ha producido? Por mi parte, no creeré nunca en la fecundidad de la nada. (De Maistre, J., 1990: 51).

Lo característico del ámbito de la autonomía moral era, precisamente, hacer fecundo ese lugar “de nada y de nadie” en particular que es al mismo tiempo “de todos”, y que es condición de una muy determinada aparición del ser de las cosas a través del despliegue de determinaciones que ponen en juego los argumentos racionales. Esto es precisamente lo que De Maistre considera un espejismo, una ilusión que usurpa la auténtica sustancia del “lugar” sobre el que reposa verdaderamente el mundo, que no es otro que la omnipresencia divina en la que se fundamentan la ley y costumbres, que orientan el devenir de la historia a través de la figura de un legislador inspirado por la mano de Dios, que dirige y consolida la evolución de la sociedad.

Estos legisladores incluso, con poder extraordinario, no hacen nunca sino reunir elementos preexistentes en las costumbres y el carácter de los pueblos: pero esta recolección, esta formación rápida que semeja en algo la creación, no se ejecuta más que en nombre de la Divinidad. La política y la religión se fundan juntas: a penas se distingue al legislador del sacerdote; y sus instituciones públicas consisten principalmente en ceremonias y convocatorias religiosas. (De Maistre, J., 1990: 64).

No nos parecerá en ningún modo extraño que el intento de abrir a la razón la puerta de entrada del espacio de intervención y constitución de las leyes parezca a De Maistre, como poco, zafio y estéril, cuando no decididamente “satánico”, en la medida en que al desligarse de toda identidad y de todo culto atenta directamente contra la fe católica, y no porque la ataque en abierta manifestación, sino porque es condición del propio discurso racional el dejarla de lado a la hora de “pensar” las leyes que van a cimentar la sociedad.

Hay en la Revolución Francesa un carácter satánico que la distingue de todo lo que se ha visto y quizá de todo lo que se verá. (...) Los legisladores (para servirme de éste término), ¿no han pronunciado esa palabra aislada en la historia: la nación no sufraga ningún culto? Algunos hombres de la historia que vivimos me han parecido, en ciertos momentos, elevarse hasta el odio de la Divinidad. (De Maistre, J., 1990: 51).

No es sólo por su punto de partida y su desarrollo práctico, ni por sus presupuestos teóricos, por lo que De Maistre juzga a la Revolución Francesa, es también

por sus consecuencias. Este autor entiende de una forma particularmente acertada la esencialidad de la costumbre y de la identidad para sostener los cimientos de una cultura basada en la heteronomía moral que, por otra parte, es la única que hasta entonces ha habitado el mundo. Intuye muy bien la manera en que el mito se convierte en el puente por el que la mera regla se transforma en inquebrantable costumbre, asegurando así la subsistencia en el tiempo de la identidad cultural. El “así fue, así es, así será” del mito impermeabiliza a la sociedad contra el tiempo y configura a los propios hombres en su quehacer cotidiano, por tanto, es lógico formularse la pregunta: ¿qué queda de los hombres y de la cultura si prescindimos de la costumbre? Queda la intervención directa sobre la gramática cultural desde la razón. Quedan los derechos del hombre y no las costumbres de los pueblos. Pero, de alguna manera, todo esto queda no como una realidad eficiente, sino, más bien, como *la cuenta pendiente del proyecto ilustrado*. Lo que De Maistre entiende muy claramente, y no sin acierto (en cuanto a lo que definiríamos desde otra posición teórica como un *diagnostico de la dificultad* y que retomaremos en profundidad en etapas posteriores de la investigación), es la para él imposibilidad de hacer ese proyecto viable, insistiendo en que el ámbito que los derechos del ciudadano pretenden abrir es un espejismo, una visión vacía, y que su capacidad de instaurar una realidad social es sólo una fantasmagoría inviable. No reconoce en ese espacio de la razón sino un espacio de derechos inexistentes para un hombre inexistente y que nunca llegará a existir.

Cuando una nación comienza a reflexionar sobre sí misma, sus leyes ya están hechas. La influencia humana no se extiende más allá del desenvolvimiento de los derechos existentes, pero que eran desconocidos o discutidos. Si hay imprudentes que traspasan estos límites con reformas temerarias, la Nación pierde lo que tenía, sin alcanzar lo que quiere. (De Maistre, J., 1990: 63).

Ninguna constitución es el resultado de una deliberación; los derechos de los pueblos no son nunca escritos, o al menos los actos constitutivos o las leyes fundamentales escritas no son nunca más que títulos declaratorios de derechos anteriores, de los cuales no se puede decir otra cosa sino que existen porque existen. (De Maistre, J., 1990: 61).

La constitución de 1795, de igual manera que las anteriores, está hecha para el hombre. Ahora bien, no hay hombres en el mundo. Durante mi vida he visto franceses, italianos, rusos, sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa: pero en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia (...) una constitución que está hecha para todas las naciones no está hecha para ninguna, es una pura abstracción, una obra

escolástica hecha para ejercitar el espíritu, y que es necesario dirigir al hombre, en los espacios imaginarios en que habite. (De Maistre, J., 1990: 66).

La respuesta a la pregunta por la fundamentación de las normas culturales es, para De Maistre, bien distinta a la inauguración de un espacio racional para la idea de hombre o para el despliegue de los derechos humanos. Es más bien a posteriori de todas las determinaciones puestas en juego por una forma particular de heteronomía moral y ajustándose a ellas, como se ha de formular la ley que, sin lugar a dudas, viene siempre del soberano, y a través de él, del mismo Dios.

Dadas la población, las costumbres, la religión, la situación geográfica, las relaciones políticas, las riquezas, las buenas y las malas cualidades de una cierta nación, encontrar las leyes que le convengan. Ahora bien, este problema no está abordado en la constitución de 1795, que no ha pensado más que en el hombre. (De Maistre, J., 1990: 67).

La conclusión de este epígrafe es, principalmente, que los mecanismos de la identidad cultural se modifican y enlazan con los distintos períodos históricos manteniendo su esencialidad y su potencia como constructores y sustentadores de la totalidad social, y eso es lo que principalmente hemos querido hacer ver. Por otra parte, hemos querido presentar una breve exposición de la apuesta de la ilustración para abrir una dimensión a la razón y a la autonomía desde un ámbito que hemos llamado racional, filosófico, científico, matemático o geométrico; y también hemos expuesto el choque que esto supone para la identidad y el mito en palabras de Joseph De Maistre, al que hemos tomado como representante en este período del espacio que se circunscribe bajo el término heteronomía moral. Las consideraciones de este autor serán retomadas más adelante para estudiar hasta qué punto el diagnóstico que lleva a cabo es acertado al vaticinar, en cierta medida, lo que posteriormente veremos que han sido las paradojas de los derechos humanos.

Hasta aquí hemos comprendido el *poder teocrático* como una *continuación del mito* y la heteronomía moral en los grandes imperios y hemos visto en qué sentido lo es. También hemos encontrado en la *concepción judeocristiana del tiempo* la característica principal de la heteronomía moral y mitología medieval, *integradoras de la historia en el mito*. Asimismo, presentamos la Revolución Francesa como un intento de tomar

decisiones en el plano de la gramática social más profunda y, por tanto, de *intervenir en la regla desde la razón*, intento que ha sido contrastado con *la reacción ante la revolución en el siglo XVIII*, en la que podemos apreciar la continuidad de la heteronomía moral y su *respuesta ante la intervención racional en la regla*.

A continuación recorreremos un segmento de nuestro itinerario teórico en el que se pretende reflexionar sobre el modo en que las diferentes estructuras económicas han funcionado a lo largo de la historia, así como descubrir en qué medida han permanecido o no subordinadas al todo social hasta llegar al punto en que nos encontramos, cosa que han hecho, casi siempre, acopladas a eso que hemos llamado el mundo mítico. Trazaremos así un recorrido paralelo al que hemos descrito hasta aquí, fijando ahora nuestra atención en la articulación de la economía con los períodos míticos que ya han sido determinados en los epígrafes inmediatamente anteriores. Con los datos recogidos en ese proceso intentaremos emitir un diagnóstico del estatuto del mercado dentro de la heteronomía moral, para ver después, en epígrafes posteriores, cómo ese mismo mercado se convierte en instancia autónoma y reguladora del todo social. Cerremos este capítulo con unas palabras de Joseph De Maistre que son un ejemplo privilegiado del pensamiento propio de la heteronomía moral que hemos estudiado hasta aquí:

¿Por qué ceguera os obstináis en luchar contra ese poder que anula todos vuestros esfuerzos para advertiros de su presencia? Sois impotentes tan solo porque habéis osado separaros de él, e incluso contrariarlo: desde el momento en que obraseis de concierto con él, participaríais de algún modo de su naturaleza, todos los obstáculos se allanarían ante vosotros y os reiríais de los miedos pueriles que hoy os agitan. Teniendo todas las piezas de la máquina política una tendencia natural hacia el lugar que les es asignado, esta tendencia que es divina, favorecerá todos los esfuerzos del Rey; y, siendo el orden el elemento natural del hombre encontraréis en él la felicidad que vanamente buscáis en el desorden. (De Maistre, J., 1990: 109).

## 1.4-HISTORIA DE LAS ESTRUCTURAS ECONÓMICAS SUBORDINADAS.

### 1.4.1-Economía en las sociedades primitivas.

Ninguna sociedad podría sobrevivir, incluso por poco tiempo, sin poseer una economía, sea esta de un tipo o de otro. Pero hasta nuestra época, ninguna economía de las que ha existido estuvo, ni siquiera por asomo, bajo la dependencia del mercado. (Polanyi, K., 1997: 83).

Hasta ahora hemos pretendido poner de relieve aspectos esenciales de las culturas que inscribimos dentro del espacio de la heteronomía moral desde un enfoque histórico general. En el apartado referente a *Mito y economía* quedó claro que las estructuras económicas propias de las poblaciones que podemos considerar tribales o neolíticas están completamente subordinadas a los intereses generales de una sociedad que se rige por dispositivos míticos. Sabemos además, por lo expuesto hasta aquí, que esos dispositivos míticos son extensibles a períodos históricos posteriores. Trataremos ahora de hacer ver que la continuidad que existe entre los dispositivos míticos neolíticos y los feudales tiene su reflejo en el espacio que el mercado ocupa en unas y otras sociedades. En general, esto se hace patente en el ensamblaje de la economía con el resto de la estructura social que, tanto en la identidad cultural neolítica como en la feudal, está subordinada a un patrón cultural holístico. Recorreremos las culturas neolíticas con el fin de repetir el desarrollo histórico que ya hemos seguido antes, pero ahora desde el punto de vista exclusivo de la economía y no desde la consideración general de los rasgos religiosos y culturales de todos los segmentos que componen una sociedad. En último término, realizaremos un barrido de reconocimiento a través de distintos modelos de mercado “restringido” que han funcionado a lo largo de la historia y estudiaremos cuáles son los principios en virtud de los cuales han permanecido así.

Recordemos que la producción y el intercambio de bienes en las culturas cuya gramática normativa se expresa a través de un mito identitario se define por principios generales que vertebran no sólo la economía, sino la totalidad de la sociedad, estos son, como ya sabemos, *simetría* y *la centralidad*. Con estos dos principios se corresponden directamente los modelos económicos de la reciprocidad y la redistribución. Expusimos

ya todas las implicaciones que respecto de la arquitectura, el calendario, la mitología, el parentesco etc..., tienen estos principios, ya que la economía en estas sociedades está totalmente empotrada en medio de una espesa urdimbre de motivaciones, costumbres y necesidades que atraviesan distintas dimensiones sociales y que en ningún caso se basan en el móvil de la ganancia individual, ni en la dinámica de un intercambio de mercancías regulado por los precios, ni en general en ningún sustrato que no sea un interés convivencial o social. El patrón holístico de la cultura resulta imprescindible a la hora de determinar el modo en el que la economía y la producción deben funcionar, ya que es él quien define un plano de principios y gramáticas estructurales que ordenan los modelos según los cuales se estipula la economía y el intercambio. Estos principios y la efectividad de las economías subordinadas a ellos no están limitados a vertebrar exclusivamente pequeñas poblaciones cerradas de régimen tribal. El texto siguiente, del que ya anteriormente hemos expuesto un extracto más breve, nos presenta el caso de todo un archipiélago de islas, las ya mencionadas Islas Trobiand, en el cual son esos mismos principios básicos del interés general los que determinan los movimientos de la economía. Pese al aumento de la distancia y el número de habitantes que se produce en estas islas respecto de otras culturas espacialmente más concentradas, los intercambios de bienes mantienen una estructura compleja de reciprocidad, aún necesitando períodos de varios años para que los ciclos de compensación se vean completados.

Las islas Trobiand pertenecen a un archipiélago que dibuja más o menos un círculo, en el que una parte importante de la población consagra una porción importante de su tiempo a realizar el comercio kula. Y decimos bien comercio, a pesar de que no median beneficios, ya sean monetarios o de especie, a pesar de que ningún bien sea acumulado ni poseído en permanencia; a pesar también de que sea haciendo regalos como se obtiene placer por los bienes que se han recibido; a pesar, en fin, de que ningún regateo, ningún trueque, ningún cambio entren en juego y de que todas las actividades estén totalmente reguladas por el ceremonial y la magia. A pesar de todo ello se trata de comercio, y los indígenas de este archipiélago emprenden periódicamente grandes expediciones con el fin de proporcionar un cierto tipo de objetos de valor a los habitantes de islas lejanas, con los que entran en contacto girando en el sentido de las agujas del reloj sobre un círculo aproximativo que forma el archipiélago, a la vez que organizan otras expediciones que llevan otro tipo de objetos de valor a las islas a las que se accede girando en sentido inverso. A la larga, los dos conjuntos de objetos-brazaletes de conchas blancas y collares de conchas rojas de fabricación tradicional dan la vuelta al archipiélago y este trayecto puede durar hasta diez años. (Polanyi, K., 1997: 93).

Tal vez este ejemplo de comercio a larga distancia nos pueda servir como un puente cuantitativo que nos conduzca desde pequeñas identidades, más o menos modestas respecto de su población y extensión, hasta la consideración de la economía de los grandes imperios antiguos, en los que también se da una continuidad en cuanto a la construcción mítica de la sociedad que se puede inscribir dentro del espacio de la heteronomía moral. Pensamos que el tipo de sociedad y el tipo de economía están directamente relacionados, por ello, la línea de investigación que llevamos trata de revelar que identidad cultural y mercado siempre han estado en una relación en la que la primera, encargada de formar “sociedad”, mantenía al segundo subordinado y controlado por una economía basada en principios directamente derivados de estructuras sociales y religiosas que se encargaban de distribuir y hacer circular los bienes.

En melanesia occidental el circuito kula, fundado sobre el principio de la reciprocidad, es una de las transacciones comerciales más refinadas que conoce la humanidad; y la redistribución estaba presente a escala gigantesca en la civilización de las pirámides. (Polanyi, K., 1997: 93).



### 1.4.2-Economía en la historia

Los principios que rigen las economías de los grandes imperios antiguos no son en principio distintos a los que rigen en las sociedades neolíticas, si bien es cierto que son aplicados a mayor escala y presentan ciertas diferencias. El uso de la redistribución es la piedra angular de la economía de estos imperios. Que esa redistribución sea o no igualitaria en nada varía el carácter subordinado de la economía a la realidad social, que en estos pueblos permanece igualmente subordinada a la religión. No es la economía la que define las categorías correspondientes a los estratos sociales, sino la sociedad la que define los porcentajes de la redistribución dentro de la esfera económica. El poder de conformación social del mito da lugar en ciertas ocasiones a una diferencia social entre los individuos más vinculados al poder y a la divinidad y los menos vinculados. Como ya vimos en un texto anterior, referente a la coronación del rey o del faraón, el orden social jerárquico está plegado directamente con el orden de todo el cosmos, con lo que la distribución de la riqueza responde también a un imperativo socioreligioso definido por la identidad cultural. Así, la recolección de los bienes y su posterior redistribución según parámetros informados por el mito propio de cada cultura es un principio esencial de la economía en estas etapas históricas, como lo era ya en el mundo tribal o neolítico.

Todas las economías de gran escala que reposan en los productos de la naturaleza han sido gestionadas por el principio de redistribución. El reinado de Hammurabi en Babilonia y, más concretamente, el Nuevo Imperio egipcio eran despotismos centralizados de tipo burocrático fundados en una economía de esta clase. El mantenimiento de la familia patriarcal se reproducía a gran escala, mientras que se reducían sus modos comunistas de distribución, lo que implicaba raciones netamente diferenciadas. Un gran número de almacenes estaba listo para recibir los productos del trabajo agrícola, ya fuese éste el pastoreo, la caza, la fabricación de pan, cerveza, la alfarería, los tejidos o cualquier otro. El producto era minuciosamente registrado y, a no ser que fuese consumido inmediatamente, se transfería a almacenes cada vez mayores hasta que llegaba a la administración central, situada en la Corte del faraón. Había almacenes diferentes para los tejidos, las obras de arte, los objetos ornamentales, los productos de belleza, la platería y la guardarropía general. Existían también enormes graneros, arsenales y bodegas de vino. (Polanyi, K., 1997: 95).

La redistribución funciona en la mayoría de los imperios antiguos sin estar ligada a ningún parámetro económico concreto o limitación, como queda reflejado en el texto que citamos a continuación y que refiere la presencia de la redistribución en distintas culturas históricas asentadas en diferentes partes del globo.

A decir verdad, todos los reinos arcaicos utilizaban monedas de metal para el pago de los impuestos y de los salarios, aunque para el resto recurrían a pagos en especie extraídos de los graneros y almacenes de todo tipo y distribuían así los bienes de uso y consumo más variados, en especial a la parte no productiva de la población, es decir, a los funcionarios, a los militares y a la clase ociosa. Tal fue el sistema practicado en la Antigua China, en el Imperio de los Incas, en los Reinos de la India y también en Babilonia. En estos países, al igual que en otras numerosas civilizaciones, caracterizadas por un gran éxito económico, una compleja división del trabajo fue puesta en práctica a través del mecanismo de la redistribución. (Polanyi, K., 1997: 96).

El principio de redistribución es también aplicable al sistema feudal. Podemos afirmar que, tanto en sus versiones más primitivas de las sociedades indígenas como en su versión política avanzada de la Europa occidental, el funcionamiento económico sobre el que se asienta la regulación del intercambio de bienes está referido siempre al aprovisionamiento, igualitario o no, de la totalidad del grupo social, y en modo alguno se edifica sobre la aspiración a la ganancia individual. Existe un poder socioreligioso que ordena la recogida de bienes y determina diferentes porcentajes de redistribución que, por supuesto, no son iguales para todas las culturas, ni tampoco para todos los extractos sociales de cada una, pero que siempre están basados en unas directrices que se derivan directamente de las creencias míticas, horizonte de sentido y legitimación del espacio social.

En África, en las sociedades estratificadas en función de las etnias, han existido en ocasiones capas superiores formadas por pastores instalados entre los agricultores que usaban todavía la azada. Los dones recibidos por los pastores en esta organización son sobre todo agrícolas -cereales, cerveza- mientras que los que ellos distribuyen pueden consistir en animales -y en particular corderos o cabras-. En este caso existe división del trabajo entre las diversas capas de la sociedad, aunque por lo general desigual, y la distribución puede disimular con frecuencia un cierto grado de explotación, pese a que, al mismo tiempo, la simbiosis es benéfica para el nivel de vida de los dos grupos sociales... (Polanyi, K., 1997: 96).

...la feudalidad suponía en todas partes la existencia de un sistema de redistribución (...) La producción y la distribución de bienes se organizan en torno a la recolección, el almacenamiento y la redistribución, mientras que el jefe, el templo, el déspota o el señor se sitúan en el centro de éste modelo. Como las relaciones del grupo dirigente con los dirigidos difieren en función de la naturaleza de los fundamentos del poder político, el principio de redistribución supone móviles individuales tan variados como el reparto libremente consentido del animal por los cazadores y el miedo al castigo que impulsa al fellahim a pagar sus impuestos en especie. (Polanyi, K., 1997: 97).

Las relaciones del grupo dirigente con los dirigidos están reguladas por mecanismos en sí mismos independientes del sistema de redistribución, el cual se puede utilizar por diferentes formas de poder político relativas a cada identidad cultural, cosa que no sucedería si las relaciones económicas supusiesen la forma predominante de poder. Insistimos en la patente subordinación de la economía a la sociedad. La primera depende plenamente de las normativas de convivencia que pone en juego la segunda y admite ser variada y deformada por sus presupuestos siempre que sea menester. Si existe una posible injusticia o explotación, como apunta Polanyi en el texto que podemos ver a continuación, esta es “decidida” de algún modo por el todo social, por su religión, por una estratificación en clases que venga implícita en el mito de origen de los hombres o por cualquier dispositivo ordenador de la vida social, pero *de ninguna manera por las necesidades de un mercado regulador de la vida social*. El modelo social puede no responder a lo que nosotros entendemos como justo, puede existir incluso un régimen de esclavitud, pero estará abiertamente legitimado por *la costumbre* y se entenderá como una *ley divina* a través del mito y la identidad cultural, esto es, a través de la forma en que los hombres arraigan en el universo y le dan sentido, y nunca como una consecuencia directa del funcionamiento de la estructura económica en sí misma.

El estatuto relativo de los esclavos y de los amos puede estar muy distante del de los miembros libres e iguales de algunas tribus de cazadores y, por consiguiente, los móviles de las dos sociedades serán completamente diferentes, resultado de las relaciones humanas tan distintas que se imbrican en el sistema económico. (Polanyi, K., 1997: 97).

Esta división en estratos que tienen prescritos distintos grados de beneficio es necesaria porque es conveniente al mismo orden del mundo que los hombres entienden, porque se da conforme a unas creencias, una mitología, y en definitiva, a un sentido de

la vida, sea este justo o injusto, loable o deleznable. Más adelante veremos los peligros inherentes a invertir esta estructura y darle a la sociedad como base el sistema económico de mercado, donde ni los dioses “decidirán” la economía en los mitos fundacionales ni los hombres tampoco, ya que será un dispositivo móvil, fluctuante y anónimo como el mercado el que pase a “decidir” los avatares de los que depende la supervivencia misma de la sociedad.

Otro principio fundamental que no hemos mencionado hasta ahora y de gran importancia en el marco de funcionamientos que estamos estudiando es el que consiste en la producción para uso propio, lo que Polanyi define en *La gran transformación* como *principio de la economía doméstica*. Este término no remite a un funcionamiento puramente individualista referente exclusivamente a la ganancia individual o el lucro de un sujeto aislado y su familia inmediata. Sabemos etnográficamente que la economía doméstica es *simultánea* y no anterior a los principios de la reciprocidad y la redistribución. Muchas veces estos tres principios aparecen entrelazados unos con otros presentando diferentes combinaciones y conformando la realidad particular de cada cultura. Polanyi puntualiza el principio de la economía doméstica y sus características de la siguiente manera:

El salvaje individualista que cultiva y caza por su propia cuenta o la de su familia no ha existido jamás. La práctica consistente en proveer las necesidades del propio hogar se convierte, en realidad, en un rasgo de la vida económica únicamente en los sistemas agrícolas avanzados; pero incluso en estos casos esta práctica no tiene nada en común con el móvil del lucro ni con la institución de los mercados. Su modelo es el grupo cerrado. Cualesquiera que sean las entidades tan diferentes que forma la unidad autárquica -familia, aldea o casa señorial- el principio es invariablemente el mismo, a saber, producir y almacenar para satisfacer las necesidades del grupo. (Polanyi, K., 1997: 98).

Es por esto que tanto producir autárquicamente para el consumo del propio grupo como estructurar el intercambio según el principio de reciprocidad o el sistema de redistribución son medidas inmersas en una totalidad gramática diferente para cada comunidad. Estos funcionamientos se entienden siempre plenamente insertos en una red orgánica de maquinarias sociales que son amalgamadas por el mito y la religión. Es precisamente por esta inseparable continuidad social por lo que será necesaria una gran convulsión estructural para que se produzcan las condiciones idóneas en las que una

instancia como el mercado pueda llegar a convertirse en la gramática fundamental de la sociedad moderna. Para comprender este paso tendremos que investigar qué papel juega en ello la destrucción, o intento de destrucción de las sociedades cuya economía está inserta en el funcionamiento total de una identidad cultural. Asimismo, y esto es lo que haremos a continuación, nos parece provechoso estudiar previamente la evolución del mercado en las distintas sociedades que ya hemos observado. En los períodos que hemos tratado hasta ahora las estructuras sociales adscritas al espacio de la heteronomía moral subsumen la economía en una totalidad, y lo hacen esencialmente basándose en los mismos principios en que lo hacían las sociedades neolíticas, si bien con las variantes pertinentes que se pueden apreciar en cada caso particular.

Se puede afirmar, en general, que todos los sistemas económicos que conocemos, hasta el final del feudalismo en Europa Occidental, estaban organizados siguiendo los principios de la reciprocidad, de la redistribución, de la administración doméstica, o de una combinación de los tres. Estos principios se institucionalizaron gracias a la ayuda de una organización social que utilizaba los modelos de la simetría, de la centralidad y la autarquía entre otros. (...) el beneficio no ocupa el primer puesto. La costumbre y el derecho, la magia y la religión impulsaban de consuno al individuo a conformarse a reglas de conducta que, en definitiva, le permitían funcionar en el sistema económico. (Polanyi, K., 1997: 100).

### 1.4.3-Las vicisitudes del mercado. Tipos de comercio.

*La reciprocidad, la redistribución y la economía doméstica* se basan en principios generales como *la simetría, la centralidad y la autarquía*. Además de estos comportamientos económicos muchas sociedades han puesto en juego otros dispositivos como son *el trueque, el pago en especie o el canje*, mecanismos que también necesitan de un principio general en que apoyarse. Pues bien, el principio correspondiente a estos mecanismos es *el mercado*. Al igual que los otros principios, el mercado puede mantenerse subordinado a la totalidad social sin poner el resto de las estructuras sociales a su servicio, y así veremos que ha sucedido regularmente a lo largo de la historia. No obstante, existen ciertas particularidades a tener en cuenta en este comportamiento de intercambio. Mientras que los otros dispositivos económicos necesitan para funcionar de principios generales, el trueque necesita de un principio mucho más definido que la centralidad o la simetría, necesita de *una institución propia*, determinada y muy concreta dentro de la sociedad. El mercado aparece así como una estructura específica que actúa en la economía y que se debe acoplar a la totalidad cultural para convivir con ella y con su modalidad general de funcionamiento económico.

El modelo del mercado, en la medida en que está íntimamente unido a un móvil particular que le es propio -el del pago en especie o el trueque-, es capaz de crear una institución específica, más precisamente, es capaz de crear el mercado. (Polanyi, K., 1997: 104).

Poco a poco, el mercado regulará con autonomía creciente parte de la economía, y debido a la suma importancia que ésta tiene en la supervivencia de la sociedad, se podrá llegar a una situación extrema, en la cual la totalidad social quede subordinada, a través de determinadas transformaciones, a las necesidades del tipo de economía que el mercado genera, dado que por ella se ve mediada la subsistencia. Veremos que una institución económica como el mercado que se haga independiente de todos los otros dispositivos de la sociedad puede convertirse, virtualmente, en la estructura determinante de todos procesos de organización de esa misma sociedad. La forma concreta en que esto se produjo de hecho en la historia será tratada con detenimiento en fases posteriores de la investigación.

A fin de cuentas ésta es la razón por la que el control del sistema económico por el mercado tiene irresistibles efectos en la organización de la sociedad en su conjunto: esto significa simplemente que la sociedad en su conjunto es gestionada en tanto que auxiliar del mercado. En lugar de que la economía se vea marcada por las relaciones sociales, son las relaciones sociales quienes se ven encasilladas en el interior del sistema económico. (Polanyi, K., 1997: 104).

No obstante, este giro de ciento ochenta grados no se produce con la velocidad y radicalidad que aparece en la presentación de su estructura lógica. A lo largo de la historia se han sucedido distintos modelos sociales que han convivido con distintas formas de mercado sin estarle subordinadas ni quedar englobadas por él. Veremos ahora cómo se ha producido esa convivencia a lo largo de la historia para, algo más adelante, atender al proceso a través del cual la “sociedad de mercado” ganó definitivamente la partida a los modos anteriores de gestionar las relaciones entre economía y sociedad.

En la mayoría de las sociedades el mercado aparece como un dispositivo orientado principalmente a los intercambios en el exterior de la economía, esto es, al comercio a larga distancia. Los mercados locales en el interior son instituciones muy controladas y altamente reguladas por una economía que funciona sobre otras bases que ya antes hemos especificado, reciprocidad, redistribución, economía doméstica... Estos mercados carecen de concurrencia y están muy restringidos por dispositivos normativos, míticos, religiosos, etc..., que los mantienen en un estadio decididamente accesorio. Como bien explica Polanyi, ésta es una tesis contraria a la defendida habitualmente por algunos economistas clásicos, que toman como punto de partida la propensión del individuo al trueque como principio genético del mercado y su economía. Sin embargo, son las condiciones geográficas y la necesidad de captación y transporte de artículos a larga distancia lo que conlleva que distintos grupos tengan que entenderse entre sí para conseguir, los unos de los otros, esos bienes que están en territorio vecino. Por tanto, se puede afirmar que la aparición del mercado como tal depende directamente de las relaciones externas entre grupos sociales y no de la particular propensión al trueque de los sujetos que forman parte de una cultura.

...el verdadero punto de partida es el comercio a larga distancia, resultado de la localización geográfica de los bienes y de la división del trabajo nacida de esta localización. El comercio a larga distancia origina muchas veces mercados, instituciones que implican trueques

y, si se utiliza la moneda, compras y ventas, dando así ocasión a algunos individuos a poner en práctica su pretendida propensión a trocar y a comerciar. (Polanyi, K., 1997: 107).

No obstante, el hecho de que los mercados tuvieran su origen en el comercio exterior no implica que el comercio exterior en sí mismo necesitara para comenzar a desarrollarse de la existencia de mercados como tales. Podemos situar los gérmenes históricos del comercio a larga distancia en expediciones tribales a tierras lejanas cuya finalidad última era la de obtener bienes que no se podían adquirir en el lugar de residencia. Expediciones que, por otra parte, no tenían necesariamente un carácter pacífico, y que en muchos casos se asemejaban más a la piratería o al saqueo que a lo que nosotros podemos entender actualmente como un acto comercial convencional.

Los Dieri de Australia central hacen todos los años, entre Julio y Agosto, una expedición hacia el sur para conseguir el ocre rojo que necesitan para pintarse el cuerpo (...). Sus vecinos, los Yatruwunta, organizan parecidas expediciones para ir a buscar en los Flinders Hills, a una distancia de 800 kilómetros, ocre rojo y también placas de gress destinadas a triturar granos de cereales. En ambos casos es preciso, a veces, entablar combates para obtener esos productos, si los habitantes de esas tierras presentan resistencia a la salida de esos productos. (Thurwald en Polanyi, K., 1997: 107).

Podemos, pues, concluir que, si bien las comunidades humanas no parecen haberse abstenido nunca del comercio exterior, este comercio no suponía necesariamente la existencia de mercados. En sus orígenes, el comercio exterior está más próximo a la aventura, a la exploración, la piratería y la guerra, que al trueque. (Thurwald en Polanyi, K., 1997: 108).

Sin embargo, a pesar de estos desreglados inicios, el comercio exterior fue transformándose, poco a poco, en un trueque acordado que comenzó a parecerse a lo que consideramos en términos generales comercio pacífico. Con el desarrollo de la historia se fue incrementando el número de treguas que se organizaban previamente a los desplazamientos, los cuales se llevaban a cabo según un plan previsto y programado de mutuo acuerdo por los jefes locales que participan en el intercambio. Este proceso sí dará lugar, a la larga, al comercio exterior tal como lo concebimos ahora, cuya necesidad se basa en la ausencia de ciertos productos en una región determinada y cuyas funciones son muy distintas de las de los mercados locales. Los mercados exteriores presuponen la necesidad de transportar productos desde sus zonas de origen a zonas



donde no los hay, mientras que los mercados locales se limitan al comercio con los bienes de la región que no se pueden transportar por su peso o su carácter rápidamente perecedero.

Así el comercio exterior y el comercio local dependen ambos de la distancia geográfica: el primero reservado a los bienes que pueden soportarla y el segundo a los que no pueden. En este sentido se puede decir que estos tipos de comercio son complementarios. Los intercambios locales entre la ciudad y el campo, el comercio exterior entre dos zonas climáticas diferentes, se fundan en este principio. Este tipo de comercio no tiene por qué implicar la concurrencia, y si esta última amenaza con desorganizarlo no existe ninguna contradicción en eliminarla. (Polanyi, K., 1997: 109).

Estos dos tipos de comercio han permanecido articulados en el seno de distintas sociedades durante siglos, sin amenazar para nada economías que, en su esencia, estaban fundadas sobre otros móviles y dispositivos que los inherentes a la ganancia individual. Fue, sin embargo, un tercer tipo de comercio el que posteriormente dio lugar al fenómeno de la concurrencia, el que aparece en el mercado interior.

Al contrario del comercio exterior y del comercio local, el comercio interior es esencialmente concurrencial: excluidos los intercambios complementarios, implica un gran número de intercambios, en los cuales se ofrecen bienes semejantes y de orígenes diversos que entran en concurrencia entre sí. Por consiguiente, únicamente con la aparición del comercio nacional o internacional la competencia viene a ser reconocida como un principio general del comercio. (Polanyi, K., 1997: 109).

#### 1.4.4-Mercado local, exterior e interior.

Tanto en sus funciones como en sus orígenes, los mercados local y exterior son distintos entre sí y con respecto al mercado interior. El *mercado exterior* se desarrolló principalmente allí donde los transportes solían detenerse, puertos, ríos, etc..., o donde se producía el cruce de dos rutas usuales de expedición terrestre. Aunque algunos dieron lugar a ciudades, en éstas se mantenía una diferencia entre el comercio local y el comercio exterior, y no podemos documentar con seguridad que los mercados interiores se deriven de los mercados exteriores.

Aunque tal vez sea algo temerario afirmar que los *mercados locales* nunca se derivaron de los trueques individuales, sí podemos alegar que en todas las sociedades en las que regían otros principios de comportamiento económico el uso del trueque se mantuvo enteramente restringido. A pesar de que los actos de trueque pudieran ser frecuentes en las sociedades primitivas, estos nunca fueron, ni mucho menos, la base de la subsistencia, y la sociedad los limitó de muchas maneras distintas. Las restricciones impuestas al trueque y las transacciones en el mercado eran muy elaboradas, y en ellas estaba comprometida toda la estructura normativa y mitológica de la cultura en cuestión. De esta manera la sociedad controla un mercado cuyas competencias y funcionamiento están sancionados desde la misma matriz que genera las normas, las costumbres y el concepto del mundo de quienes las obedecen. Es éste un mercado henchido de determinaciones culturales y tejido hasta la saturación de disciplinas que mantienen el funcionamiento económico “atrapado” en una trama cultural total, como podemos ver muy claramente reflejado en los siguientes ejemplos:

Los factores limitativos provienen de todos los puntos del horizonte sociológico: costumbre y ley, religión y magia contribuyen también al resultado, que consiste en limitar los cambios relativos a las personas y a los objetos, el momento y la ocasión. (...) La paz del mercado quedaba asegurada a costa de rituales y ceremonias que restringían su radio de acción, a la vez que garantizaban su capacidad de funcionar en los estrechos límites que le eran asignados. (Polanyi, K., 1997: 110-111).

Hay que ir regularmente al mercado los días de mercado. Si cualquier suceso impide que el mercado se celebre en un día determinado o en más los negocios no podrán reiniciarse hasta que el lugar en el que se celebra el mercado no haya sido purificado (...) Cada afrenta que acontezca en el mercado y lleve consigo efusión de sangre precisará una expiación inmediata. A

partir de ese momento ninguna mujer podrá abandonar el mercado, ni tocar ninguna de las mercancías, que deberán ser lavadas antes de ser utilizadas para alimentarse. Como mínimo, una cabra deberá ser sacrificada inmediatamente. Una expiación más costosa y más importante sería necesaria si una mujer pariese o abortase en el mercado. En este caso sería preciso el sacrificio de un animal que dé leche. Además de esto, habría que purificar la granja del jefe con la sangre sacrificial de una vaca lechera. Todas las mujeres del país, distrito por distrito, deberán ser asperjadas. (Thurwald en Polanyi, K., 1997: 112).

Como está manifiestamente expresado en la cita anterior, la actividad de estos mercados locales está absolutamente subordinada a las costumbres y normativas sociales, son mercados pequeños destinados a los intercambios vecinales y de ninguna manera configuran el sistema económico dominante de la sociedad, así como tampoco podemos afirmar que sean el origen del mercado interior o nacional.

Lo que conocemos como *comercio interior* ha sido impulsado en Europa por la intervención del Estado, no existió un mercado nacional en el sentido estricto de la palabra hasta la época de la revolución comercial. Hasta entonces el comercio se focalizaba en dos modalidades bien separadas entre sí y de las que ya hemos hablado, a saber, el comercio a larga distancia por una parte y el comercio local por otra. Llevaremos a cabo una breve descripción del proceso por el cual apareció la figura del mercado interior y en qué condiciones lo hizo, para ello partiremos de la sociedad medieval. Podemos describir la ciudad medieval como pertenencia de una burguesía que ejercía su dominio sobre ella y el campesinado de los contornos a través de la autoridad política y militar. El mercado local también estaba intervenido por los mecanismos de poder de la burguesía y sus movimientos se regulaban y gestionaban de modo que no resultasen peligrosos en ningún caso, sin embargo, lo que no se podía controlar tan fácilmente desde el poder era la actividad de los comerciantes extranjeros, y por ello el comercio con ellos se trataba de aislar lo más posible del funcionamiento controlado del mercado local.

La reglamentación de los productos alimenticios implicaba la aplicación de métodos tales como la publicidad obligatoria de las transacciones y la exclusión de intermediarios, métodos que servían para controlar el comercio y para evitar la subida de los precios. Esta reglamentación, sin embargo, era únicamente eficaz para el comercio establecido entre la ciudad y sus comarcas inmediatas. En cuanto al comercio a larga distancia, la situación era por completo diferente. Las especias, salazones y vinos tenían que ser transportados desde enormes distancias,

lo que implicaba la intervención del comerciante extranjero y la aceptación de sus métodos, propios del comercio capitalista al por mayor. Este tipo de comercio quedaba fuera de la reglamentación local y lo máximo que se podía hacer era excluirlo en la medida de lo posible del mercado local. (...) Cuanto mayor era el volumen del comercio al por mayor del capitalista, más estricta se hacía la imposición de su exclusión de los mercados locales en donde habría podido figurar como importador. (Polanyi, K., 1997: 115).

Para evitar el peligro de un capital móvil la ciudad medieval prototípica no intentó colmar el desnivel que separaba a un mercado local, controlable en sus aspectos aleatorios, de un comercio a larga distancia que resultaba incontrolable. Por el contrario, presentó cara directamente al peligro aplicando, con el más extremo rigor, esta política de exclusión y de protección que constituía su razón de ser. (Polanyi, K., 1997: 116).

La solución medieval consistió en defenderse de las injerencias de un posible mercado descontrolado subordinando el mercado local mediante distintas intervenciones políticas y manteniendo el comercio exterior lo más aislado posible. Se intentaba con esto proteger a la sociedad de un funcionamiento aleatorio del mercado y regular así la vida económica mediante una separación forzada, cuya finalidad no era otra que la de *precaver a la sociedad de los efectos posiblemente perniciosos de las transacciones mercantiles*. Estudiaremos ahora la génesis del mercado interior y su proceso de crecimiento, con lo que podremos apreciar las distintas políticas que se pusieron en práctica con la finalidad de reconducir su funcionamiento y subordinarlo a intereses sociales. En el proceso histórico en el que se inscribe esta lucha por controlar el mercado interior se irán definiendo progresivamente las coordenadas en las que esta instancia económica consiguió liberarse definitivamente del control social.

### 1.4.5-Mercado y Mercantilismo

Toda la política de control puesta en práctica durante el medievo en occidente para mantener la separación de localidad y exterioridad en el ámbito comercial se vino abajo en el momento en que, en los siglos XV y XVI, el Estado impuso el mercantilismo en todo el territorio nacional, ignorando las barreras del localismo y despejando el terreno para la aparición de un comercio nacional interior. Esta medida vino impulsada por la coyuntura histórica internacional. El mapa político de occidente exigía potencias soberanas, y ello suponía que estas potencias debían, necesariamente, contar con la totalidad de recursos disponibles en el territorio nacional, así como centralizar la política del vasto sistema municipal anterior al territorio unificado del Estado. Esto tuvo como reflejo una política económica que, a la par que las estructuras administrativas de poder, *unificó la economía en un mercado interior nacional* liberado ya de las restricciones medievales. No obstante, este mercado recién nacido debía también ser regulado de alguna forma para no dejar en libertad los peligros que acechaban a la economía medieval de exclusión de mercados. La estrategia del mercantilismo ante la nueva situación consistió en promover una *absoluta reglamentación de la vida mercantil*, de manera que los fantasmas que con éxito habían mantenido a raya las políticas anteriores, la concurrencia y el monopolio, fueran ahora desactivados por un feroz intervencionismo del Estado en todas las transacciones del mercado.

La posibilidad de que la concurrencia derivase en monopolio era un hecho del que se era bien consciente en la época (...) El remedio administrado fue una total reglamentación de la vida económica, pero esta vez a escala nacional y no simplemente a nivel municipal. (Polanyi, K., 1997: 118).

El Estado controló el funcionamiento de la economía nacional mediante un despliegue de intervenciones en el que todas las estructuras económicas permanecían subordinadas a una estructura social determinada. Existía una clara conciencia de que la economía tiene un estatuto de dependencia respecto del conjunto de la sociedad, que siguió funcionando según principios por completo independientes de las variaciones en la actividad del mercado. Si bien es cierto que se llegó a establecer definitivamente un

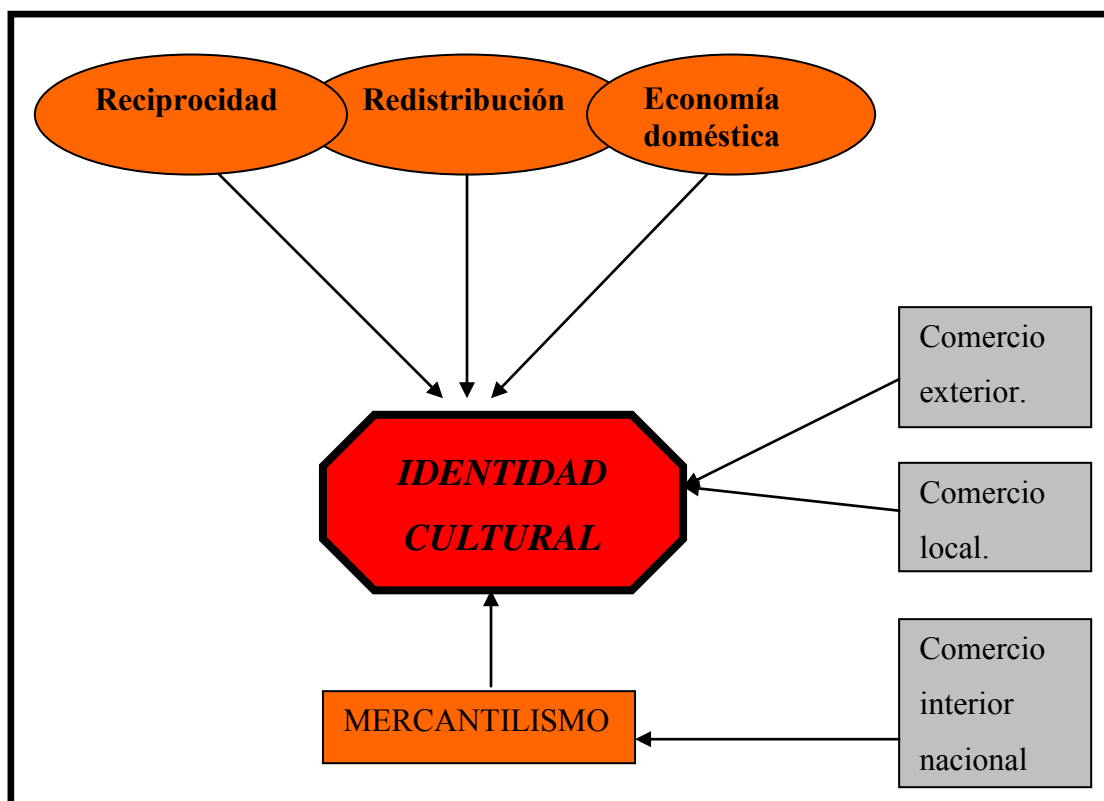
sistema de mercado interior, no lo es menos que éste estuvo siempre regulado por poderes políticos, cuya base estaba constituida por principios y gramáticas del todo ajenos al mismo.

Se explica así que los nuevos mercados fuesen concurrenciales únicamente hasta cierto punto, pues lo que prevaleció fue el elemento tradicional de la reglamentación y no el nuevo elemento de la concurrencia. El hogar autárquico del campesino siguió constituyendo la amplia base del sistema económico. (...) La liberación del comercio que se debe al mercantilismo desgajó simplemente el comercio del localismo, pero al mismo tiempo extendió el campo de la reglamentación. El sistema económico estaba entonces sumergido en las relaciones sociales generales. Los mercados no eran más que una dimensión accesorio de un marco institucional que la autoridad social controlaba y reglamentaba más que nunca. (Polanyi, K., 1997: 118).

Con la implantación del mercantilismo llegamos a la última estación de nuestro breve recorrido por la historia del mercado. Podemos concluir que, en general, existe una línea de continuidad que liga las etapas históricas anteriores con la sociedad mercantil, y que, en sus aspectos básicos, presenta una única forma de comprender las relaciones entre sociedad y economía que sitúa el mercado en un lugar secundario respecto de la reglamentación social. Siguiendo esa línea, hemos recorrido la evolución de las estructuras económicas en los períodos históricos en los que anteriormente hemos estudiado la evolución de los modelos míticos propios de la heteronomía moral. Este itinerario paralelo revela que la economía ha sido hasta el momento un mero apéndice del resto de la sociedad, y ha permanecido dominada por mecanismos mítico-religiosos vinculados a las estructuras de poder social. Hasta el momento histórico en el que nos encontramos, la economía en general, incluidos los distintos modelos de mercado, ha sido invariablemente dirigida en base a principios como la redistribución, la reciprocidad o autarquía. Incluso cuando se generó definitivamente un mercado interior concurrencial, la sociedad supo ver los peligros sociales inherentes a no reglamentar de modo efectivo y férreo su funcionamiento.

Hasta el momento hemos comprobado cómo los *principios de subordinación de la economía al todo social* que regían en las comunidades neolíticas se mantienen vigentes a lo largo de la historia. El *mercado* se ha mantenido en un estado de *subordinación* en todas las sociedades que hasta ahora hemos estudiado. Incluso en la sociedad que llamamos *mercantil* estuvo controlado y regulado por *la sociedad* a través de un Estado

interventor. Concluimos, en último término, que en lo respectivo al período histórico que hemos tratado aquí *el mercado no existe en sí mismo como realidad autorregulada ni reguladora más allá de todas las condiciones que la impone la sociedad dentro de la identidad cultural*. A continuación se expone un cuadro elemental que muestra los diferentes funcionamientos económicos de la identidad cultural y el funcionamiento de los distintos tipos de comercio que caben dentro de ella.



En la introducción del trabajo afirmábamos que este apartado A-1, de título “Identidad cultural...” tenía la intención fundamental de mostrar las relaciones entre identidad cultural y capital. Hasta ahora hemos considerado las formas de construcción social propias del espacio de la heteronomía moral, sus características definitorias y sus mutaciones a lo largo de la historia, así como la relación intrínseca entre sociedad y economía dentro de este marco. Estudiaremos a continuación cómo aparece el capital a través del proceso de proletarización y, con él, la extraordinaria conmoción que supuso para todo el entramado cultural que hasta ahora ha sido nuestro ámbito de estudio la imprevisible excrecencia del mercado en el mundo capitalista.

## 2-“...Y CAPITAL”.

### 2.1.-LA EMANCIPACIÓN DEL MERCADO.

#### 2.1.1-¿Qué es la sociedad de mercado?

La *sociedad de mercado* presenta características propias que justifican que se le añada esa calificación particular: “de mercado”. Para desentrañarlas estamos obligados a realizar una búsqueda de sus rasgos esenciales y, así como encontramos en la norma lo constitutivo de la cultura y en el mito lo constitutivo de la identidad cultural, debemos encontrar en ella los rasgos definidores de su *qué es*, aquello que siempre está supuesto de antemano en ella, lo que no se le puede “quitar” sin que abandone su propio concepto. Para caracterizarla debemos saber, en principio, qué le diferencia de todas las otras formas de sociedad que hemos conocido hasta ahora, con la intención de, poco a poco, ir acotando el terreno en el que esperamos que aparezca su idea. La sociedad mercantil que hemos estudiado anteriormente mantenía, sin lugar a dudas, una continuidad respecto de las formas neolíticas y tradicionales empleadas para articular el sistema económico dentro de la sociedad total. Esto es lo que hemos pretendido argumentar a lo largo de las páginas anteriores, desarrollando la historia de los cambios y permanencias de la heteronomía moral y sus rasgos míticos a lo largo de la historia y, paralelamente, viendo cómo se ha articulado cada sociedad en la que estos imperaban con su economía y su mercado si se daba la circunstancia de que este último existía en ella. Constatamos también que el crecimiento de la importancia del mercado se produce en la sociedad mercantil a la par que una cantidad ingente de nuevas reglamentaciones que complementan y acotan su funcionamiento, manteniéndolo siempre en un estado de subordinación con respecto al conjunto de realidades de la vida cultural. Pues bien, para saber *qué es una sociedad de mercado* seguiremos el siguiente método, buscaremos las diferencias entre una sociedad que, manteniéndose bajo el paradigma de la identidad cultural, muestre una mayor preeminencia del mercado y la *sociedad de mercado* propiamente dicha, la cual inaugura una nueva forma de heteronomía. Esto es, buscaremos los rasgos que distinguen el mercantilismo y el capitalismo. Más adelante



trataremos de entender también el proceso mediante el cual se pasa del primero al segundo y cuáles son sus consecuencias derivadas.

En una sociedad mercantil el mercado tiene una importancia fundamental en la economía, pero no es una institución desgajada del resto de la vida social, está dirigido por la misma matriz de poder que establece las normas y leyes para el resto de sectores de la sociedad. En una economía de mercado, la presencia del mismo es fundamental para la vida económica de la sociedad, también, pero existe una “pequeña” adición a sus “competencias” que varía por completo su papel. El mercado no va a estar dirigido por una matriz de poder político responsable directamente de las normas sociales, sino que va a independizarse de toda tutela y va a dirigir autónomamente, no sólo la vida económica, sino a través de ella, la totalidad de la vida social. Para comprender *qué es una sociedad de mercado* primero hay que entender *qué es una economía de mercado*. Veremos que la segunda deriva necesariamente en la constitución de la primera.

En la economía de mercado no existe forma posible de funcionamiento económico que no pase por el mercado, todos los productos han de atravesar de forma obligatoria por él y su actividad se convierte en el mecanismo exclusivo que dirige la vida económica de la totalidad social. Resulta de una importancia esencial que su funcionamiento sea autónomo, *autorregulado*, y que se sustraiga a toda intervención exterior a su lógica interna. Los precios, la oferta y la demanda, serán los índices por los que se guíe toda actividad económica, y ningún otro. Se confía en que los individuos traten de enriquecerse jugando sus cartas según las normas que estos parámetros imponen y nada más. El resto, lo dará el mercado por añadidura.

Una economía de mercado es un sistema económico regido, regulado y orientado únicamente por los mercados. La tarea de asegurar el orden en la producción y la distribución de bienes es confiada a ese mecanismo autorregulador. Lo que se espera es que los seres humanos se comporten de modo que pretendan ganar el máximo de dinero posible. (Polanyi, K., 1997: 122).

A modo de acotación, simplemente como inciso, subrayaremos que además de la innovación de la estructura económica en sí misma que esto supone, aparece un elemento muy interesante en lo referente a la combinación de la economía con los móviles del sujeto. Como podemos ver en la cita previa de Polanyi, la ganancia como motivación *individual* pasa a primer plano, por lo que se espera de los sujetos que se

dirijan según el deseo de enriquecerse *individualmente*, lo que constituirá ya en sí mismo una modificación radical de la forma de conducirse de los integrantes de las sociedades que hemos analizado hasta ahora y, como veremos en capítulos posteriores del apartado C, pondrá en juego toda una serie de dispositivos cuya tarea consistirá en enlazar las necesidades psicosociales de los sujetos con la necesidad que el mercado tiene de ese móvil individual como motor de la vida económica. La diferencia entre la *economía de mercado* y el mercantilismo parece claramente definida, mientras que en el primer caso la economía es independiente del poder interventor del soberano, el gobierno, o lo que sea que “dirija” esa sociedad, en el segundo caso no lo es. Podemos afirmar entonces, como primera conclusión, que es el concepto de *autorregulación* el que define la *economía de mercado* y a través del cual la economía se escinde del resto de gramáticas y normativas sociales. Pero para encontrar la idea de la *sociedad de mercado* debemos avanzar un poco más en el estudio de las relaciones entre mercado y sociedad, ya que no sólo la economía funcionará separada de los principios que vertebran la sociedad, sino que, más allá de eso, “usurpará” literalmente su lugar. Para ver cómo sucede esto debemos indagar qué conlleva y qué consecuencias tiene el concepto autorregulación:

La autorregulación implica que toda la producción está destinada a la venta en el mercado y que todos los ingresos provienen de ella. Existen, en consecuencia, mercados para todos los elementos de la industria, no sólo para los bienes (entre los que figuran siempre los servicios), sino también para el trabajo, la tierra y el dinero cuyos precios son denominados respectivamente precios de mercancías, salario, renta territorial o ‘renta’ e interés. (Polanyi, K., 1997: 122).

La economía de mercado implica mercados para todos los elementos de la industria, y cuando decimos todos, son todos, incluidos los seres humanos que trabajan en ella y la propia naturaleza sobre la que se asientan. Es en este punto concreto donde esta forma de economía da un giro que invierte y pone “pies a cabeza” la gestión del espacio social que hasta ahora habíamos encontrado en las distintas identidades culturales que hemos tratado. Será precisamente este proceso de generación de mercados lo que producirá el terremoto que obligará a reubicar la sociedad entera, transformando su carácter de una forma hasta ahora inverosímil, ya que, no sólo las cosas, sino también los productos y su intercambio, y en último término *los hombres* y

*la tierra*, deben dejarse al amparo de la autorregulación del mercado. Es de vital importancia aquí comprender que estas dos últimas realidades, los hombres y la tierra, son la sustancia misma, la materia prima esencial de la sociedad. La gramática fundamental, los relatos míticos y el abanico de normas conscientes e inconscientes que se ponen en juego en un espacio cultural no tienen otro objeto que los hombres y sus relaciones sociales, y las de estos mismos con la naturaleza, esto es, con la tierra. El parentesco, la arquitectura, la caza, las relaciones sexuales, la artesanía, los rituales religiosos o paganos, las costumbres y tradiciones, el arte, la agricultura y todas las realidades sociales son, precisamente, *formas específicas de intervención, colocación, división, organización, prescripción y prohibición de los modos de tratar la tierra y el hombre*, con lo que la introducción de estas dos categorías en el mercado, esto es, su tratamiento como mercancías, supone el fin de las identidades culturales estructuradas en base a una heteronomía moral meramente mítica y el comienzo de una sociedad basada en otra heteronomía que podríamos llamar con un juego de palabras “heteronomía capital”. Nos deslizamos así en una pendiente que conduce desde la identidad cultural al capitalismo y define la intrusión del segundo en el espacio hasta ahora habitado por la primera. La propia condición de autorregulación presente en la economía de mercado junto con la introducción de la naturaleza y los individuos en la categoría de mercancías, transforman el concepto de *economía de mercado* en la condición necesaria y suficiente que posibilita la transformación de una sociedad en *sociedad de mercado*. La idea de *sociedad de mercado* reside entonces en una economía autorregulada que dispone de la tierra y los hombres como mercancías. Cualquier intento de rescatar estas dos realidades del mercado chocaría con los requisitos de funcionamiento del mismo, de tal modo que cualquier intervención en ese sentido echaría abajo la condición básica establecida mediante la autorregulación de la economía, de lo que se deriva que sea *el mercado*, en este tipo de sociedad y por primera vez en la historia, *la gramática principal del espacio social*.

No se debe permitir que nada obstaculice la formación de los mercados, y no hay que permitir que los ingresos se formen más que a través de la venta. (...) Conviene, pues, no solamente que existan mercados para todos los elementos de la industria, sino también que no se arbitre ninguna medida o política que pueda influir en el funcionamiento del mercado. (...) Únicamente interesan las políticas y las medidas que contribuyan a asegurar la autorregulación

del mercado, a crear las condiciones que hagan del mercado el único poder organizador en materia económica. (Polanyi, K., 1997: 123).

Para conocer a fondo el modelo cultural identitario deberíamos, en principio, convocar a la comunidad científica formada por los antropólogos, que son quienes estudiaban la sociedad en todas las culturas que hemos tratado hasta el momento, puesto que éstas se fundamentaban, principalmente, en gramáticas de relaciones sociales y normas que se legitimaban a través de los mitos y las costumbres. Ahora, en cambio, tendrá que ser también un economista el que deba desvelar cómo funciona la gramática fundamental de la sociedad de mercado, pues un mecanismo económico, autónomo y anónimo, ha usurpado de algún modo el lugar constituyente de la misma. Insistiremos: los principios generales que articulaban las esferas de lo social, desde el parentesco a la mitología, desde los ritos a la economía, la arquitectura, y el resto de los segmentos de la cultura, los principios generales, repito, que se mantuvieron efectivos de uno u otro modo a lo largo de la historia de la heteronomía moral durante siglos, se verán a partir de ahora literalmente desmontados, descoyuntados por esta nueva emancipación del mercado que revolucionará la antigua sintonía cultural generando un orden nuevo en el que lo político se verá subordinado a una economía autorregulada.

Un mercado autorregulador exige nada menos que la división institucional de la sociedad en una esfera económica y en una esfera política. Este punto de vista no es de hecho más que la simple reafirmación, desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto, de la existencia de un mercado autorregulador. (...) Este modelo institucional únicamente podía funcionar sometiendo de alguna manera a la sociedad a sus exigencias, pues una economía de mercado no puede existir más que en una sociedad de mercado. Incluir al trabajo y a la tierra entre los mecanismos del mercado supone subordinar a las leyes del mercado la sustancia misma de la sociedad. (Polanyi, K., 1997: 126).

Tras lo expuesto en los capítulos anteriores de la Tesis, sería absurdo suponer que una relación de competitividad entre la gramática cultural y la económica ya había existido antes. Hemos mostrado que la sociedad en su totalidad ha estado siempre dirigida desde un estrato religioso o mítico, o político si se quiere, y con ello la economía ha estado siempre subordinada a los intereses particulares de cada sociedad y nunca al contrario. Hasta el feudalismo incluido la sustancia social estaba estructurada

por un sistema de poder y tradición, y es por ello que partiendo de este período en concreto desarrollaremos, en el epígrafe siguiente, el proceso histórico de constitución de la sociedad del mercado. Pero antes nos interesa detenernos un instante en el momento esencial en que el concepto de mercancía se distorsiona y se hace aplicable prácticamente a cualquier realidad que exista en la sociedad. Hemos comprendido *qué es la economía de mercado y qué es la sociedad de mercado*, y cómo, a través del concepto de mercancía y la subsunción bajo ésta de la tierra y el hombre, el primer concepto se convierte, de forma sorprendente, casi en un sinónimo del segundo. Parémonos a preguntarnos ahora *¿qué es mercancía?* El siguiente texto de Polanyi trata de entender esa pregunta, y de contestarla:

El concepto de mercancía constituye el mecanismo del mercado que permite articular los diferentes elementos de la vida industrial. Las mercancías son definidas aquí empíricamente, como objetos producidos para la venta en el mercado; y los mercados son también empíricamente definidos como contactos efectivos entre compradores y vendedores. Por consiguiente, cada elemento de la industria es considerado como algo que es producido para la venta, pues entonces y sólo entonces será sometido al mecanismo de la oferta y la demanda en interacción con los precios. Esto significa en la práctica, que deben existir mercados para todos los elementos de la industria, y que en esos mercados, cada uno de los elementos se organiza en un grupo de oferta y de demanda, y que cada elemento tiene un precio que actúa recíprocamente sobre la oferta y la demanda. Estos mercados son muy numerosos y están en comunicación recíproca formando un gran mercado único. El punto fundamental es el siguiente: trabajo, tierra y dinero son componentes esenciales de la industria; dichos componentes deben estar también organizados en mercados; estos mercados forman en realidad una parte absolutamente fundamental del sistema económico. Es evidente, no obstante, que trabajo, tierra y dinero no son mercancías, en el sentido de que, en lo que a estos tres elementos se refiere, el postulado según el cual todo lo que se compra y se vende debe de haber sido producido para la venta, es manifiestamente falso. En otros términos si nos atenemos a la definición empírica de la mercancía, se puede decir que trabajo, tierra y dinero no son mercancías. (Polanyi, K., 1997:127).

No parece necesario articular un complicado discurso teórico para afirmar sencillamente que el hombre no ha sido *producido para la venta en el mercado* y que lo mismo sucede con la tierra, no obstante, es curiosamente a partir de éstas mercancías como se organizan los mercados correspondientes. Este proceso define la forma en que gira dramáticamente la gramática que sostiene la realidad social. La urdimbre mítico-

religiosa, tradicional o jurídica era, si se quiere, “propiaamente humana”, tanto si se entiende como obra de un ser humano *heterónimo* como si se busca en la ley la obra de un hombre *autónimo*, pero ahora se propone que esa norma o costumbre que definía los actos debidos o indebidos mediante una continuidad que liga los privilegios y obligaciones de los hombres con la economía, la tierra, los ritos y la voluntad de sus dioses, sea definitivamente desbancada por los requerimientos de una economía de mercado que convierte en mercancías todas las realidades que las normas sociales ordenaban, y que pasan a ser ahora reguladas por la oferta y la demanda. Si la Revolución Francesa trató de sustituir la costumbre por la ley, la identidad del nombre por el concepto universal de hombre, el poder del rey que descende de Dios por una constitución que emana de la razón de los ciudadanos, si intentó, en definitiva, hacer temblar la vieja gramática de una moralidad mítica para dar lugar a una intervención de la libertad racional en la misma, quien definitivamente consiguió ocupar el lugar de esa gramática fue el mercado, el cual, aun no haciéndola desaparecer la fragmentó, y la obligó a convivir con él, a ajustarse a él, en una nueva modalidad de heteronomía montada sobre la economía capitalista. En la sociedad de mercado no se puede actuar sobre una gramática económica que se autorregula, con lo que la única intervención política posible es la que le despeja el camino. Los móviles sociales de los individuos serán fundamentales para el mercado, que necesitará de una forma de reconducción de los mismos hacia el deseo de la ganancia. Podemos afirmar que, en definitiva, el proyecto ilustrado queda pendiente y colapsado por la aparición de un mercado que se convierte en la mismísima gramática social e impide intervenir políticamente la sociedad de forma directa. En el nuevo escenario que se nos presenta, el capital, los restos de la vieja identidad cultural, y lo que quede del proyecto ilustrado, definirán con sus interacciones las realidades históricas posteriores.

Podemos concluir que la *economía de mercado* consiste en la autorregulación de los mercados que agotan el sistema económico fuera del ámbito de actuación de lo político y que la *sociedad de mercado* nace de la subsunción bajo la categoría de mercancías de la tierra, el dinero y el hombre, las cuales son dirigidas como un mercado más por la *economía de mercado*, poniendo así en manos de ésta la esencia misma de la sociedad. Estas tres *mercancías ficticias* son el detonante del nacimiento de la nueva *heteronomía capitalista*. A continuación, intentaremos comprender históricamente cómo se produjo la transición de la vieja sociedad mercantil a la sociedad capitalista y

cuáles fueron los requisitos de implantación del mercado en sociedades regidas aún por la costumbre, o incluso, como es el caso de la colonización, en sociedades caracterizadas por un funcionamiento basado completamente en el mito. Esta evolución no se consuma, por supuesto, mediante un giro instantáneo. Su gestación es lenta y larga. La creación de un mercado de trabajo y la implantación del capitalismo tiene un proceso histórico en el cual existe un toma y daca entre la vieja forma de generar sociedad y los procesos de creación de mercados. Las resistencias del viejo mundo a ser destruido y sustituido serán frecuentes y marcarán el ritmo del tránsito, al tiempo que revelarán a través de diferentes conflictos las diferencias entre ambas maneras de abordar la realidad social. Veremos así, como anunciaba el título del apartado, las relaciones entre identidad cultural y capital desde la perspectiva de su relación temporal.

### 2.1.2-Trabajo y tierra como nuevas mercancías.

La sociedad mercantil desaparece para dejar paso a la sociedad de mercado a través de la creación de los mercados de tierra, dinero y capital, pero aún no conocemos las causas y procesos según los cuales esto se produce. Siguiendo principalmente la obra de Karl Polanyi *La gran transformación*, trataremos de extraer un esquema sencillo de este proceso. La *revolución industrial* y la transformación radical de los medios de producción tienen mucho que ver en este asunto, por ello, Polanyi elige Inglaterra como espacio privilegiado para comprender el proceso que culmina con la implantación definitiva de la sociedad de mercado ya entrado el siglo XVIII.

En el corazón de la revolución industrial del siglo XVIII se puede comprobar un perfeccionamiento casi milagroso de los medios de producción y a la vez una dislocación catastrófica de la vida del pueblo. Intentaremos desentrañar cuales fueron los factores que determinan las formas adoptadas por esta dislocación tal y como se manifestó en su peor aspecto en la Inglaterra de mediados del siglo pasado. (Polanyi, K., 1997: 69).

En la sociedad mercantil los comerciantes organizaban la producción, conocían la oferta y la demanda y proporcionaban a sus trabajadores a domicilio las materias primas necesarias para la fabricación. No era común hasta entonces la existencia de grandes instalaciones que resultasen excesivamente costosas y que convirtiesen en un riesgo garantizar la producción por parte del comerciante. Por otro lado, quienes compraban y vendían contribuían también a la fabricación, con lo que la producción industrial era un apéndice del comercio. Esto se mantuvo así hasta finales del siglo XVIII. En Inglaterra este sistema creció y creció hasta que la industria de la lana cubrió grandes extensiones del país. El paso de esta forma mercantilista de economía al mercado autorregulador propiamente dicho, con la incorporación de las mercancías del trabajo y la tierra, viene determinada por un crecimiento en la productividad y, sobre todo, por un aumento del coste de la maquinaria que posibilita esa productividad. A pesar de que la aparición de máquinas no tiene en principio por qué modificar la economía, sí lo hace en cuanto comienza a implicar un aumento de los riesgos y una necesaria concentración de los productores, debido principalmente a la aparición de una maquinaria más sofisticada y compleja que necesita de grandes instalaciones.



Durante el tiempo en que la máquina no fue más que un útil poco costoso y poco especializado, la situación continuó siendo la misma: El simple hecho de que el „cottager” tuviese la posibilidad de producir en el mismo tiempo cantidades muy superiores a las de antaño, podía incitarlo a utilizar máquinas para acrecentar sus ganancias; sin embargo, este hecho no afectaba necesariamente a la producción. No fue, pues, tanto la llegada de la máquina en cuanto tal, como la invención de máquinas e instalaciones complejas -y por consiguiente especializadas- lo que transformó completamente la relación del comerciante con la producción. (Polanyi, K., 1997: 131).

La puesta en marcha de estos complejos supone la irrupción del sistema de fábrica en la industria y determina una mayor relevancia del mismo frente al comercio. El negocio de la producción necesita ahora de una inversión mucho mayor y conlleva más riesgos, con lo que esa inversión se realizará en las mejores condiciones posibles y con las mejores garantías. Es aquí donde se centra la cuestión, ya que dentro de esas garantías están supuestas las provisiones ininterrumpidas y constantes de toda la *mano de obra* necesaria, de un flujo de *dinero* suficiente, y de *terreno* disponible. Las condiciones para que esta acumulación de garantías se produzca vendrán de la mano de la transformación en mercancías de esas tres realidades, de modo que estén siempre disponibles en el mercado.

A medida que la producción industrial se hacía más compleja, eran más numerosos los elementos de la industria cuya previsión era necesario garantizar. De entre ellos, tres eran de una importancia primordial: el trabajo, la tierra y el dinero. En una sociedad comercial la oferta de estos tres elementos únicamente podía quedar organizada de un modo muy determinado: debían estar disponibles para ser comprados. Era preciso, pues, ordenarlo todo a fin de que pudiesen ser comprados en el mercado como cualquier otra mercancía. (Polanyi, K., 1997: 132).

La organización del trabajo se modificó para ajustarse a esos mercados, con lo que la sociedad sufrió un cambio brutal que le llevó a transformar las bases de su gramática constitutiva. Se necesitó entonces de un proceso largo y costoso en el que, a través de una sucesión de períodos y políticas, se materializó una transformación de la sociedad tradicional que culminó por fin en 1834 en la sociedad liberal del siglo XIX. En este escenario, el crecimiento de la industria y el aumento de la producción necesitarán cada vez más recursos de tierra y trabajo, con lo que el cambio más

relevante se producirá fundamentalmente alrededor de estas dos realidades. Es interesante observar lo intensamente relacionados que están ambos conceptos, tierra y trabajo, ya que en la sociedad feudal previa a estos procesos, como en cualquiera de las formas tradicionales de sociedad que hemos estudiado, existe un continuo entre el hombre y los terrenos, entre la posición social y un determinado acceso a los medios de producción que permiten proveerse de lo necesario para la subsistencia. Ese acceso está, por supuesto, mediado por todas las normativas que impone el carácter propio de la identidad de cada cultura, que determina los privilegios de los grupos sociales, pero la adscripción del individuo a la tierra está plenamente garantizada. Tanto la regulación de la tierra como del trabajo, como la relación entre una y otro, son definidas desde estructuras de poder autónomas e independientes por completo del funcionamiento de los mercados.

En el sistema feudal y en el de las corporaciones la tierra y el trabajo estaban en función de la organización social (el dinero aún no se había convertido en un factor fundamental de la industria). La tierra, elemento cardinal del orden feudal, era la base del sistema militar, judicial, administrativo y político; su estatuto y su función estaban determinados mediante normas jurídicas, usos y costumbres. Lo mismo ocurría con la organización social del trabajo. (Polanyi, K., 1997: 124).

En una sociedad capitalista no ocurrirá así. El contrato entre el empresario y el asalariado se basa en la *necesidad* del segundo de vender su actividad y su tiempo, esto es, su fuerza de trabajo, y en la necesidad del primero de comprarla. Las condiciones necesarias en las que debe encontrarse el trabajador para verse en esa situación de necesidad no se darían si él mismo tuviera acceso a medios de producción que le garantizaran la subsistencia, es decir, si estuviera ya integrado en una totalidad que ligase al hombre y la tierra según unas normas definitorias tanto de su posibilidad de acceso a la misma como de sus obligaciones, cosa que sucedería si perteneciese a un feudo, o fuese propietario de un pequeño terruño que cultivar.

Mientras la industria a domicilio estuvo complementada por las facilidades y las comodidades provenientes de un pequeño huerto, de un trozo de terreno o de los derechos de pasto, el trabajador no dependía directamente de sus ganancias en dinero: el campo de patatas o las ocas, una vaca o, incluso un asno en las tierras comunales constituían otro panorama, y las

ganancias familiares jugaban el papel de una especie de seguro contra el paro. (Polanyi, K., 1997: 158).

Para que se cumplan las condiciones en las que el asalariado *necesita* poner en venta su capacidad de trabajo, éste debe depender absolutamente de esa misma venta para poder vivir, debe carecer de otro medio de subsistencia, en definitiva, debe convertirse en una mercancía que depende de ser o no comprada si quiere optar a unos medios materiales suficientes que le permitan una vida mínimamente digna.

La relación oficial entre el capitalista y el asalariado tiene un carácter puramente mercantil. Si el primero desempeña el papel de amo y el segundo el de servidor, es gracias a un contrato por el que éste no solamente se hace servidor, sino que renuncia a todo título de propiedad sobre su propio producto. Pero ¿por qué el asalariado efectúa esa venta? Porque sólo posee su fuerza personal, el trabajo en estado de potencia. Y todas las condiciones exteriores requeridas para materializar esa capacidad, la materia e instrumentos necesarios para el ejercicio útil del trabajo, la disponibilidad de las subsistencias indispensables para sostener la fuerza obrera y para convertirla en movimiento productivo, todo eso se encuentra al otro lado. (Marx, K: 1970, I: 756).

Es un requisito indispensable para las condiciones capitalistas de creación de un mercado de trabajo la “liberación” del hombre de su tierra, y con ella la “liberación” de su capacidad de producir “para sí mismo” si no es a través de un “otro” definido por el mercado. Esta innovación no podrá hacerse efectiva sin tener como condición, y al mismo tiempo como necesario efecto secundario, la conmoción e incluso la destrucción de todas las gramáticas sociales que ligaban materialmente al hombre a su tierra, a su rey, a su religión, a sus dioses. Sólo destruyendo la heteronomía moral feudal aparecerá la heteronomía moral capitalista. Ya sabemos que en toda sociedad teocrática el mito garantiza una continuidad identitaria descendente desde Dios al último aldeano, y también una continuidad entre la naturaleza y Dios, definiendo, en definitiva, ese conocido círculo en el que *todo tiene que ver con todo*. Otra de las características del feudalismo, que definía su particular forma de adscribirse al espacio la heteronomía moral, consistía en una relativa aceptación cultural de los acontecimientos de la historia siempre que fueran entendidos como voluntad de Dios según el esquema tiempo primordial-historia-restauración. Al mismo tiempo, este mecanismo teleológico

convivía con una sincronía casi neolítica que gestionaba el espacio de la vida cotidiana, dirigida por los rituales procedentes de la liturgia judeocristiana. Observaremos ahora cómo las variaciones sociales que la religión absorbía antes a través del plan divino van a dar lugar a cambios trascendentes. La historia que comenzó a coletear dentro del sistema mítico feudal desarrollará en este momento un torrente de acontecimientos que romperá la sincronía cotidiana y las estructuras materiales e ideales del feudalismo. La revolución agraria primero y finalmente la revolución industrial arrastrarán a su final a lo que podríamos llamar “la heteronomía feudal”. Si en una sociedad indígena cerrada sobre sí misma al modo neolítico la historia permanece atrapada en el reflejo del tiempo primordial, en la sociedad feudal no sucede igual. Esos “cerrojos” con los que la identidad contiene al tiempo y al devenir son más holgados y flexibles, y la historia de la emancipación del mercado sirvió como palanca para liberarlos.

El orden económico capitalista ha surgido de las entrañas del orden económico feudal. La disolución de uno ha liberado los elementos constitutivos del otro. El trabajador, el productor inmediato, para disponer de su propia persona, tiene que dejar de estar ligado a la tierra o enfeudado a otro hombre; tampoco podía transformarse en vendedor libre de trabajo que lleva la mercancía a donde encuentre mercado, sin escapar del régimen de corporaciones, con sus maestros, jurados, leyes de aprendizaje, etc... Por tanto, el movimiento histórico que transforma a los productores en asalariados se presenta como una liberación de la servidumbre y de la jerarquía industrial. Por otra parte, estos liberados sólo llegan a ser vendedores de sí mismos después de haber sido despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de existencia que le ofrecía el antiguo orden. La historia de su expropiación no es materia de conjetura: está escrita en los anales de la humanidad con letras indelebles de sangre y fuego. (Marx, K., 1970 I: 757).

Un ejemplo de lo que nos refiere este texto de Marx lo encontramos en los sucesos que acompañaron al desarrollo de la naciente industria de la lana en Inglaterra. Con su crecimiento surgió la necesidad urgente de asegurarse terrenos para el pastoreo que permitiesen garantizar una producción competitiva, lo que condujo a la expropiación radical de muchas familias de campesinos que quedaron así convertidas en una creciente masa de gente desligada de su hogar y sus medios de subsistencia. Otros factores, en este caso provenientes de las decisiones de la monarquía, como pudo ser, por ejemplo, la destrucción de feudos que reunían a gran cantidad de hombres y sus familias bajo el dominio de un señor, también contribuyeron a este proceso de

“liberación” de las condiciones feudales. La segregación de los hombres y sus tierras se realizó liquidando necesariamente todo vínculo entre una y otro, y a ello colaboraron todos los movimientos sociales que desestabilizaron por uno u otro motivo el Antiguo régimen, y que pudieron servir de forma indirecta a la acumulación de tierra por parte del capital y a la expropiación de los campesinos. La liberación de la servidumbre feudal se convirtió así en la cobertura para la generación de un mercado de trabajo, proceso al que también colaboró la destrucción de los feudos llevada a cabo por la expansión del poder absolutista.

En la historia de la acumulación primitiva hacen época todos los cambios que sirven de palanca a la formación de la clase capitalista en vías de constituirse, especialmente los que despojando a grandes masas de sus medios de producción y de existencia, las lanzan al mercado de trabajo. Pero la base de toda esta evolución es la expropiación de los campesinos. En realidad, esto no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra...” (Marx, K., 1970 I: 758).

El cambio que iba a echar los cimientos del régimen capitalista tuvo su origen en el último tercio del siglo XV y comienzos del XVI. Entonces el licenciamiento de numerosos séquitos señoriales lanzó de súbito al mercado una masa de proletarios sin casa ni hogar. Aunque el poder real, surgido él mismo del desarrollo burgués impulsara la activación de éste licenciamiento con medidas violentas llevado de su tendencia a la soberanía absoluta, no fue su única causa. Los grandes señores feudales, en guerra abierta con la realeza y el parlamento, crearon un proletariado distinto y muy considerable al usurpar los bienes comunales de los campesinos y expulsarlos de la tierra que poseían, al igual que sus amos, a título feudal. El hecho causante de estos actos de violencia en Inglaterra fue el desarrollo de las manufacturas de lanas en Flandes y el alza del precio de la lana que se derivó de ello. Como la larga guerra de las Dos Rosas devoró la antigua nobleza, la nueva hija de su época, consideró el dinero como poder de los poderes. Transformación de tierras arables en pastos fue su grito guerrero. (Marx, K., 1970 I: 760).

La imperiosa necesidad de garantizar la producción mediante la acumulación de estas dos nuevas mercancías, *la tierra y el trabajo*, completamente independizadas la una de la otra y convertidas en realidades móviles disponibles en el mercado para el capitalista, sustituirá al viejo concepto inmóvil de la propiedad feudal, que mantiene la sociedad vertebrada aún por un continuo tierra-hombre. La posesión de tierras y de los hombres adscritos a ellas era garantía de riqueza y poder en un orden social como el feudal, que aún estaba regido por gramáticas ajenas a las necesidades del mercado.

El rasgo más característico de la producción feudal en todos los países de Europa occidental es la división del suelo entre el máximo número posible de vasallos. Tanto por parte del señor feudal como de cualquier otro soberano; su poder dependía más del número de súbditos, es decir, del número de campesinos asentados en sus tierras, que del grosor de su bolsa. (Marx, K., 1970 I: 760).

No sucede así en la nueva sociedad que se está gestando, donde el resultado de la acumulación de terrenos y la expulsión de las tierras de muchos campesinos será una sociedad cada vez más dispersa y pulverizada. La formación de una clase capitalista que acumula en pocas manos los medios de producción para responder al mercado provoca la diseminación de miles de personas sin hogar ni medios, aisladas y miserables, que conforman las primeras semillas de un mercado de trabajo.

La velocidad del cambio dentro de una totalidad cultural es fundamental para la continuidad o destrucción de la misma cultura en que este cambio se produce. Como sucede en el espacio social tribal o neolítico, el ritmo del acontecimiento histórico no puede ser excesivamente rápido si se quiere que la estructura lo pueda absorber en el orden de su sincronía y pueda poner en juego estrategias para justificar que, en realidad, nada de lo que sucede es nuevo bajo el sol. En el mundo de las comunidades indígenas esto sucede para justificar una nueva pelea con los vecinos, una enfermedad inesperada, un desastre natural, algún descubrimiento tecnológico o la aparición de acontecimientos inesperados. En la heteronomía neolítica el mito se reajusta al mundo cambiante para que siga siendo el mismo. En la heteronomía moral característica del mundo feudal se ajusta la historia y el orden social a la voluntad de Dios, y el paternalismo de Estado es, en el fondo, un reflejo del poder del padre eterno. En ella es aún posible que pequeños cambios sean absorbidos por un entramado mítico, si se quiere, mucho más plástico y adaptable que el neolítico. Sin embargo, el cambio que introduce la génesis del sistema de mercado va a traer consecuencias brutales para esa totalidad. Lo primordial para la construcción cultural, los materiales sobre los que actúa la norma, el tuétano del esqueleto que sostiene lo social, *la misma naturaleza*, en definitiva, *la tierra*, se verá arrancada a ese entramado. No se puede pintar sin un papel, un lienzo o una tabla, no hay imagen posible sin una superficie firme que sustente los rasgos. Una sociedad precapitalista, neolítica o feudal sin tierra, es como un pintor sin lienzo, o como un alfarero con las manos vacías. El hombre se verá suspendido en medio de un mundo que no le ofrece estructuras a las que acogerse ni casilleros que ocupar en la gramática alguna. En la identidad cultural indígena incluso los nombres individuales se

remontaban a los clanes, y los clanes a la arquitectura, y a la geografía, y a las tradiciones y la historia sagrada, y por fin, esta última al sentido y origen de todo lo creado. En ese armazón estaban urdidos y perfectamente encajados el trabajo, el matrimonio, los ritos, las fiestas, los juegos... Separar *la tierra* de un entramado de este tipo es como tirar del mantel en que se apoya el castillo de naipes. Todo sale volando. Sustituir la tierra por la “mercancía-tierra” hace imposible reconstruir cualquier figura del mismo tipo que la anterior, como imposible es levantar el castillo de naipes encima de una carreta en movimiento. Aparecerá por primera vez en la historia la condición de sujeto social asalariado, básicamente consistente en la necesidad de no pertenecer a ninguna estructura autónoma estable que permita obtener el sustento para vivir dignamente de forma independiente del mercado. La articulación orgánica existente entre subsistencia y mito se ve violentamente dislocada por la cuña que supone la evolución del capitalismo. El ritmo del cambio es muy acelerado y sus consecuencias devastadoras. En las páginas de *El capital* Marx trae a colación el texto *Description of Enghland, prefixed to Holinshed`s Chronicles*, en el que Harrison refleja como desoló al país la expropiación de los campesinos:

Las casas de los campesinos y las viviendas de los trabajadores han sido arrasadas violentamente o condenadas a caer en ruinas. Si se comparan los antiguos inventarios de cada mansión señorial se encontraría que, junto con los agricultores que las habitaban, han desaparecido innumerables casas; que el país alimenta a muchas menos personas; que muchas aldeas están en completa decadencia, aunque prosperen algunas de nueva fundación... A propósito de las aldeas y caseríos destruidos para hacer sitio a rediles de corderos y más allá de los cuales no se ve nada de pié, excepto el castillo señorial, yo tendría mucho que decir. (Harrison en Marx, K., 1970 I: 761).

La creación de un proletariado desarraigado -licenciado de los grandes señores feudales y agricultores, víctimas de expropiaciones violentas y repetidas- fue más deprisa que su absorción por la industria naciente. Por otra parte, estos hombres bruscamente arrancados a sus condiciones habituales de vida, no podían acostumbrarse tan rápidamente a la disciplina del nuevo orden social. Por tanto, salió de ellos una masa de ladrones, de mendigos, de vagabundos. (Marx, K., 1970 I: 779).

Con el estallido de la pobreza y el aumento de vagabundos en masa en que se han convertido los antiguos campesinos, las piezas del orden feudal se descomponen y quedan privadas de sentido. El veloz ritmo impuesto a ésta disgregación hace que las propias estructuras jurídicas funcionen como verdugos de los indigentes generados por la expropiación. En una sociedad que funcionaba como totalidad, el sistema jurídico era

sólo una estación de una vía de tren que comunicaba y unificaba las partes de esa misma sociedad. Si las condiciones en las que ésta había siempre funcionado se ven arrancadas de golpe, su aplicación se ve alterada y pasa a ser incongruente, excesiva e inadecuada, incapaz de amoldarse a un cambio tan radical y rápido. En este caso la ley está pensada para un mundo donde *los hombres y la tierra forman un continuo*, con lo que el comportamiento de *hombres sin tierra* genera consecuencias que sólo dramáticamente se pueden afrontar en una sociedad que les supone de antemano vinculados a ella. El aumento de la delincuencia conduce trágicamente a la ejecución en masa de los que se ven obligados a quebrantar las leyes, pero esto no es siquiera una mínima solución, porque la matriz de la que emergen constantemente esas masas de desheredados sigue engendrando. Los desórdenes sociales se van “achicando” con las condenas a muerte como se achica con un cubo el agua de un barco que se hunde.

En su Utopía, el canciller Tomás Moro describió vivamente la situación de los desgraciados a quienes alcanzaban estas leyes atroces. „Así sucede que un glotón ávido e insaciable, un verdadero azote de su país natal puede apoderarse de millones de „arpents’ de tierra con tan sólo rodearlos de estacas o vallarlos con un seto, o atormentando a sus propietarios con injusticias tales que no tengan más remedio que vendérselos. De una manera o de otra, por las buenas o por las malas, es preciso que toda esta pobre gente huya, que desaparezcan estos corazones simples, hombres, mujeres, esposos, huérfanos, viudas, madres con sus criaturas y todo su haber; pocos recursos, pero muchas bocas pues la agricultura necesita innumerables brazos. Es preciso que encaminen sus pasos lejos del antiguo hogar, sin encontrar sitio de reposo. En otras circunstancias la venta de su mobiliario y de los utensilios domésticos hubiese podido ayudarles por poco que valiesen, pero, arrojados de repente en el vacío, se ven obligados a darlos por una bagatela. Y cuando han errado aquí y allá y han comido hasta el último liard, ¿Qué pueden hacer sino robar -y ser entonces colgados con toda legalidad- o pedir limosna? Y si hacen esto último se les encarcela como a vagabundos porque llevan una vida errante y no trabajan, a quienes nadie quiere dar trabajo, por obligados que estén a ofrecerse para toda clase de necesidades’. De estos vagabundos, de los que su contemporáneo Tomás Moro dice que están obligados a vagabundear y robar, setenta y dos mil fueron ejecutados bajo el reinado de Enrique VIII. (Tomás Moro en Marx, K., 1970 I,: 780).

La actuación de la justicia resultó muy esclarecedora del desorden naciente. No obstante, la antigua manera de entender el mundo trató de interponer medidas que controlasen ese proceso y restablecer el orden según los presupuestos de un modelo de sociedad que parecía estar viniéndose abajo. Así comenzaron a promulgarse leyes que



detuviesen el proceso de expropiación y *defendiesen a la sociedad* de las convulsiones estructurales a que le sometía la transformación de sus bases materiales en sustancias móviles, intentando de alguna manera “mantener la tierra bajo los pies”. La lucha de la sociedad para defenderse de una emancipación de la economía, nos revela hasta qué punto este proceso supuso una descomposición inesperada y dramática, y sobre todo un golpe demoledor a la manera de estructurar el mundo que ahora se venía abajo. La vieja sociedad que debía afrontar la disgregación de sus miembros empleó las leyes como riendas para controlar la expropiación, la pauperización e incluso la muerte por ejecución de las gentes dispersas convertidas en delincuentes. A continuación podemos ver dos textos de Marx que recogen los intentos de legislar este tipo de desórdenes que emergieron durante el reinado de Enrique VII.

El remedio de esta situación atestigua una sabiduría admirable por parte del rey y del Parlamento (...) Tomaron medidas contra la usurpación despobladora de los terrenos comunales y contra la extensión de los pastos despobladores que le seguía de cerca (...) Una ley de Enrique VII, 1489, cap. 19, prohibió la demolición de cualquier casa campesina que tuviera un mínimo de veinte acres de tierra. Esta prohibición se renovó en una ley promulgada a los veinticinco años de reinar Enrique VIII, donde entre otras cosas se dice: „Muchas granjas y rebaños de ganado, especialmente de ovejas, se acumulan en pocas manos, de donde resulta que si es verdad que la renta de la tierra se incrementa, disminuye el laboreo, se derriban casas e iglesias, y enormes masas de población se encuentran en la imposibilidad de obtener su sustento y el de sus familias’. La ley ordena en consecuencia la reconstrucción de las casas demolidas en las granjas, fija la relación entre tierras de trigo y de pastos, etc... Una ley de 1533 constata que ciertos propietarios poseen 24.000 ovejas y se les impone como límite la cifra de 2.000, etcétera (...) La ley de Enrique VII -dice- fue profunda y admirable en el sentido de que creó establecimientos agrícolas y casas rurales de un tamaño normal determinado, es decir, que aseguró a los agricultores un pedazo de tierra suficiente para suscitar individuos de condición no servil que gozaran de una vida honestamente cómoda y para mantener el timón en manos de los propietarios y no de los mercenarios. (Marx, K., 1970 I, 762-763).

Este tipo de iniciativas legislativas continuó durante siglos e intentó en la medida de lo posible, si no *detener*, al menos *contener* el acelerado avance de los cambios. El control del mercado por parte de la sociedad se entendía como un principio irrenunciable, y el poder político trataba de controlar la iniciativa del interés económico para mantener cierto equilibrio social. A pesar de que períodos históricos posteriores consideraron este tipo de intervención como un aberrante error, fundamentalmente

desde el liberalismo económico, los ejemplos de estas iniciativas “proteccionistas” abundan en la historia de este período, y a pesar de que su ineficacia final manifiesta la particular naturaleza de la estructura socio-económica que pone en marcha el pistoletazo de salida del capital y la potencia de su maquinaria, siguieron funcionando durante siglos, e incluso más tarde la historia hubo de recuperarlas para intentar reparar los destrozos sociales que provocaría el crecimiento desmesurado de las competencias del mercado.

En 1627, bajo Jacobo I, Roger Crocker de Frontmill fue condenado a cadena perpetua por haber construido un alojamiento en el dominio señorial de este nombre, sin haber agregado los cuatro acres; en 1638, bajo Carlos I, se nombró una comisión real para que hiciera ejecutar las leyes antiguas, especialmente las de los cuatro acres. También Cromwell prohibió construir en cuatro millas alrededor de Londres cualquier casa que no estuviera dotada de una parcela de cuatro acres como mínimo. En fin, en la primera mitad del siglo XVIII todavía existen quejas de que no halla uno o dos acres de tierra junto a la casa del obrero agrícola. (Marx, K., 1970 I,: 756).

Estudiaremos ahora un ejemplo esclarecedor de esta metamorfosis social en el que se revelan, de forma privilegiada, las contradicciones inherentes al proceso de implantación de la economía de mercado. Para ello estudiaremos de la mano de Polanyi el fracaso de la *Ley de Speenhamland*, un ejemplo muy concreto de política intervencionista que centra la reflexión del autor en *La gran transformación* respecto de la emancipación del mercado en la Inglaterra del siglo XVIII. Esta ley supuso un último y desesperado intento de adoptar medidas paternalistas que se anuló definitivamente en 1834, año en que podemos fechar la aparición definitiva del mercado laboral y la abolición del antiguo régimen económico en Inglaterra. La inviabilidad final de este intento de intervenir la sociedad a expensas del mercado muestra claramente la dificultad de controlar el nuevo mundo que estaba surgiendo con recetas políticas del régimen anterior, además de poner de manifiesto el funcionamiento y las condiciones de la sociedad de mercado en sí misma. La conclusión que obtenemos de este experimento político es la siguiente: no se podía mantener una *economía de mercado* sin un *mercado de trabajo*. O en otras palabras, la *economía de mercado* impone como condición imprescindible para su funcionamiento la existencia de una *sociedad de mercado*.

La sociedad del siglo XVIII resistió inconscientemente a todo aquello que pretendía reducirla a un simple apéndice del mercado. Resultaba inconcebible una economía de mercado que no comportase un mercado de trabajo, pero la creación de semejante mercado, concretamente en la civilización rural de Inglaterra, suponía nada menos que la destrucción masiva de las bases tradicionales de la sociedad. Durante el período más activo de la Revolución industrial, desde 1795 hasta 1834, la Ley de Speenhamland logró impedir la creación en Inglaterra de un mercado de trabajo. (Polanyi, K., 1997: 135).

En la cita que exponemos a continuación se expresa claramente el contenido de esta ley que podríamos resumir afirmando que, en definitiva, establecía nada menos que “el derecho a vivir” de las gentes que se encontraban en situaciones sociales marcadamente desfavorecidas. Cualquier persona debía, *por ley*, contar con los ingresos mínimos necesarios para pagar el precio de un pedazo de pan que llevarse a la boca, independientemente de cuales fueran sus ganancias.

Esta ley (...) pretendía reforzar poderosamente el sistema paternalista de la organización del trabajo legado por los Tudor y los Estuardo. Los magistrados de Berkshire, reunidos el 6 de Mayo de 1795, época de gran escasez, en la posada de el Pelicano en Speenhamland, cerca de Newbury, decidieron que era necesario conceder subsidios complementarios de acuerdo con un baremo establecido a partir del precio del pan, si bien era necesario asegurar también a los pobres unos ingresos mínimos independientemente de sus ganancias.(...) En realidad, la innovación social y económica que ésta medida suponía era nada menos que el ‘derecho a vivir’ y hasta su abrogación en 1834 impidió eficazmente la formación de un mercado concurrencial de trabajo. (Polanyi, K., 1997: 136).

Este derecho a *no morir de hambre*, que en cualquier pequeña aldea de cualquier jungla de cualquier continente está ya garantizado de una forma tácita e inequívoca por haber nacido como parte de un clan, familia o aldea, necesita en la naciente sociedad de mercado de una intervención legislativa. La Ley de Speenhamland propone un mínimo económico necesario para vivir, al cual todos los ciudadanos tenían derecho. No importaba si trabajaban o no, su salario, bien fuese laboral o recibido del subsidio, debía alcanzar lo suficiente para comprar pan. Esto supuso una innovación si se compara con la ley de pobres isabelina, en la cual los pobres se veían forzados a trabajar por un salario fuese cual fuese la cantidad percibida, y exclusivamente aquellos que no lo encontraban tenían derecho a un subsidio. En cambio, según la Ley de Speenhamland,

aún trabajando, se percibía un subsidio complementario para alcanzar el mínimo necesario para adquirir pan si se consideraba que el sueldo no lo permitía. En una sociedad de mercado, el contrato entre el poseedor de los medios de producción y el que concurre al mercado de trabajo sólo es posible si el trabajador está necesariamente obligado a vender su fuerza de trabajo. Esto tiene que ser así porque en el momento en que tenga una posibilidad de vivir dignamente de forma autónoma, segura, y sin vender su trabajo, muy posiblemente lo hará, y consecuentemente el funcionamiento contractual se verá afectado. La Ley de Speenhamland trató de paliar la pobreza que se extendía, pero tuvo necesariamente efectos secundarios desestabilizadores para el contrato laboral y el salario. En la Inglaterra de la Ley de Speenhamland, *nadie que pudiese vivir del subsidio quería firmar un contrato de trabajo, y ningún empresario subiría los sueldos que estuviesen por debajo del salario merecedor del subsidio*, porque sabía que el Estado pagaría la diferencia, lo que hacía el contrato menos deseable aún, creándose con ello un círculo vicioso. Con estas perspectivas la productividad bajó cada vez más y, como consecuencia, también los salarios, dando lugar a una pauperización generalizada y poniendo de manifiesto que el derecho a comer pan conducía, en condiciones capitalistas de producción, a la precipitación de los individuos en una indigencia absoluta. El sistema de mercado y el “derecho a vivir” eran incompatibles.

...nada podía ser más evidente: el sistema salarial exigía imperativamente la abolición del ‘derecho a vivir’ tal y como había sido proclamado en Speenhamland, pues en el nuevo régimen del hombre económico, nadie trabajaba por un salario si podía ganarse la vida sin hacer nada (...) A la larga el resultado fue desastroso. Si bien fue preciso que transcurriese cierto tiempo para que el bajo pueblo perdiese todo amor propio, hasta el punto de preferir el socorro de los indigentes a un salario, el salario subvencionado con fondos públicos estaba obligado a caer tan bajo que necesariamente se vería reducido a proporcionar una vida ‘on the rates’ pagada por el contribuyente. Las gentes del campo se pauperizaron poco a poco; como decía el refrán, un día ‘on the rates’, siempre ‘on the rates’. Sin el efecto prolongado del sistema de subsidios, no se podría explicar la degradación humana y social que tuvo lugar en los inicios del capitalismo. (Polanyi, K., 1997: 137-138).

Las apuestas como Speenhamlam ponían de relieve la ineficiencia de las medidas inspiradas en la sociedad feudal a la hora de hacerse cargo de los problemas que generaba la economía de mercado. El ritmo frenético con que la tierra y los hombres

eran convertidos en mercancías no se podía detener con recetas paternalistas que tenían como presupuesto la posibilidad de una intervención directa de la política estatal en la economía. Estas políticas de control se basaban en una concepción de la sociedad como un continuo dirigible en su totalidad desde un sólo poder. La sociedad capitalista ponía por primera vez en juego una nueva gramática económica rupturista, que segregaba un mercado autorregulado que necesitaba tener a su servicio la totalidad de la sociedad, y que no admitía enmienda alguna desde poderes independientes. Abolía así el *derecho a vivir* y lo sustituía por la obligación de *ganarse la vida*, convirtiendo a cualquier trabajador en mercancía del mercado laboral. Speenhamland ejemplificó la resistencia de la lógica feudal al funcionamiento que exigía la lógica del capital, pero la necesidad de derogar la ley para salvar la desastrosa situación ponía claramente de manifiesto que el mundo en que se estaba no era ya el mundo feudal, sino el mundo capitalista.

Bajo Speenhamland, la sociedad estaba desgarrada por dos influencias opuestas, una emanaba del paternalismo y protegía el trabajo contra los peligros del sistema de mercado, la otra organizaba los elementos de la producción, incluida la tierra, en un sistema de mercado, despojaba así al pueblo de su antiguo estatuto y lo obligaba a ganarse la vida poniendo su trabajo en venta -y ello suprimiendo al trabajo su valor mercantil-. Nacía entonces una nueva clase de patronos pero se impedía la constitución de una clase correspondiente de trabajadores. (...) Speenhamland, en connivencia con las leyes contra las coaliciones, cuya abrogación no tuvo lugar hasta un cuarto de siglo más tarde, produjo como resultado irónico que la traducción financiera del ‘derecho a vivir’ se materializase en la ruina de las personas a las que ese derecho, en principio, debía socorrer. (Polanyi, K., 1997: 140-141).

Las medidas económicas que habrían facilitado que las clases trabajadoras sacasen un partido beneficioso y protector del subsidio de desempleo no funcionaban aún. No existía la asociación libre entre trabajadores para mantener los salarios ni tampoco un movimiento sindical legal, posibilidades éstas que llegaron cuando ya el mercado de trabajo se había emancipado de la tutela feudal. La posibilidad para los trabajadores de agruparse en sindicatos tal vez hubiera frenado la política de descenso de los salarios que se derivaba de Speenhamland para sacar así partido de la ley de pobres. Sin embargo, se promulgaron en 1799 y 1800 leyes contra coaliciones que impidieron estas asociaciones, con lo que la situación no tuvo remedio y la ley cayó definitivamente en el pasado. La sociedad no estaba cualificada aún para arbitrar las

medidas que salvaguardasen el derecho a vivir de forma efectiva. El desmantelamiento de la antigua sincronía fue tan precipitado que no se pudo articular un modelo que amparase los derechos que, sin formularse, eran efectivos en el mundo feudal. Todo ello culminó en la reforma de la legislación sobre los pobres, decisión que establecía un mercado de trabajo e instauraba la economía de mercado definitivamente en 1834.

En 1834, la reforma de la legislación sobre los pobres eliminó este obstáculo para la formación del mercado de trabajo: el ‘derecho a vivir’ fue abolido. La crueldad científica emanada de la ley de reformas, que tuvo lugar entre los años 1830 y 1940, chocó tan abiertamente con el sentimiento público y generó entre los hombres de la época protestas tan vehementes, que la posteridad se hizo una idea deformada de la situación.... Disraeli denunció esta ‘inconcebible revolución’ en la vida de las gentes. Sin embargo, si se considera la cuestión desde el punto de vista de las rentas en dinero exclusivamente, se podría comprobar que la condición de las clases populares había mejorado (...) Las atrocidades burocráticas cometidas contra los pobres por las autoridades encargadas de aplicar la nueva ley centralizada sobre la pobreza no fueron más que algo esporádico, algo irrelevante, si se las compara con los efectos globales provocados por el mercado de trabajo, la más poderosa de todas las instituciones modernas. La amenaza que entonces surgió fue análoga por su amplitud a la de Speenhamland, con la diferencia importante de que ahora no era tanto la ausencia, cuanto la presencia de un mercado concurrencial del trabajo lo que constituía la raíz del peligro (...) desde la formación del mercado de trabajo el hombre estará desgajado de su hogar y de sus familiares, separado de sus raíces y de todo entorno con sentido para él. En resumen, si Speenhamland representaba el pudrimiento de la inmovilidad, el riesgo que ahora surgía era morir de frío. (Polanyi, K., 1997: 143-144).

El proceso inmediatamente posterior a la abrogación de la ley de pobres fue doloroso, pero es consecuencia de la derrota manifiesta de un sistema paternalista que se resistía a admitir la naturaleza de la sociedad que acababa de emerger. Aparecieron nuevas y duras leyes de pobres que, prácticamente, castigaban el desempleo que antes protegían, con lo que fueron el acicate que impulsó a los hombres a hacer del mercado de trabajo su lugar natural dentro de la nueva sociedad de mercado. La revolución radical que creó el mercado de trabajo permitió el funcionamiento de una economía de mercado en estado puro, resolviendo así las contradicciones inherentes a la etapa híbrida anterior. Concluimos con esta sucesión de acontecimientos el proceso social de implantación del capitalismo, a través del cual, podríamos decirlo así, se abandona finalmente el *derecho a vivir* para ingresar sin reservas en la necesidad de *ganarse la vida*.

### **2.1.3-Las colonias. Del indígena al indigente.**

La irrupción del mercado de trabajo en la sociedad del siglo XIX se produce tras siglos de paulatina desestructuración de gramáticas feudales que se resistían a ceder ante las condiciones que exigía la nueva economía. No obstante, la cantidad de políticas paternalistas puestas en juego no evitó el dramatismo y la brutalidad con que se fueron desmoronando las condiciones de vida de miles y miles de hombres, desapareciendo con ellas toda una forma de entender el mundo. Sin embargo, estas disposiciones sí ralentizaron este proceso en la medida de lo posible, lo problematizaron poniéndole trabas siempre que las circunstancias lo permitieron y sólo cedieron ante él cuando fue evidente que se había llegado a un punto sin retorno. Los pueblos y las instituciones que participaron en tal proceso eran los mismos que habían conformado el mundo del Antiguo régimen. La revolución “capitalista”, si así se quiere llamar, nació de las entrañas del mundo anterior y destruyó sus bases desde su interior, lo que asimismo puede conferir al proceso de aparición del capital cierta apariencia “evolutiva”. Es por ello que, para apreciar con mayor claridad en qué consiste el desbarajuste social que implica la aparición del mercado de trabajo, resulta muy interesante observar también el reflejo de este proceso en un espacio diferente en el que sus rasgos esenciales se manifiestan con mayor pureza. Para ello abordaremos el estudio del procedimiento de implantación del libre mercado en las colonias de los imperios económicos del siglo XIX, sociedades éstas por completo independientes de aquella de la que es originario el mercado que se pretende implantar en ellas. La creación de condiciones favorables a la aparición de un mercado libre que permita la producción capitalista en las colonias revelará el contraste entre sociedades que viven en la sincronía del mito neolítico y la misma sociedad de mercado. De lo expuesto hasta aquí podemos concluir que la condición necesaria para que en una cultura existan asalariados es la existencia de una gran mayoría social que no tenga otro modo de subsistir que no sea ganarse el sustento a través de la venta de su tiempo y capacidad de trabajo en el mercado, es decir, la existencia de una gran cantidad de seres humanos que puedan ser tratados como mercancías. Si esto es así, en un mundo ajeno a todos los procesos de expropiación y atomización que se han dado en la Inglaterra que hemos estudiado, en un mundo donde se vive la cotidianeidad a través de la narración mítica, donde hay una urdimbre gramática de normas comprendidas y vehiculadas por la religión que definen todos los

comportamientos en todos los sectores de la actividad social, en una sociedad donde prácticamente cada gesto está relacionado con cada uno de los demás elementos culturales y donde está siempre garantizada la subsistencia, en un mundo pletórico de vida cultural, en un mundo si se quiere neolítico y primitivo... *no hay asalariados*. La única manera, por tanto, de crear las condiciones para un mercado de trabajo es, evidentemente, la destrucción sistemática de la gramática social. Hay que desactivar los mecanismos de cohesión social, romper la trama de los hilos que mantiene la identidad del grupo, pulverizar y atomizar la totalidad cultural y separar a los individuos disueltos que quedan de toda posibilidad de sustento autónomo. *Hay convertir a los indígenas en indigentes*. Sólo entonces queda despejado el espacio apropiado para erigir un mercado de trabajo. Las condiciones de implantación del sistema capitalista se basan, de forma inequívoca, en la sustitución de todas las gramáticas identitarias empleadas para arraigar en el mundo que supone la heteronomía moral por la relación empresario-asalariado. La destrucción de la urdimbre cultural será tanto más imprescindible cuanto mayor sea su capacidad de suministrar un sustento material a sus individuos, es decir, cuanto mejor vivan estos. En resumen, para que ese proceso se consume es fundamental la *reducción a mercancías de la materia prima de la sociedad: la naturaleza y el hombre*. Se trata de sustituir las relaciones sociales de la identidad cultural por las relaciones sociales mercantiles propias del capitalismo. Esto sucede de la misma manera en la sociedad feudal que ya hemos estudiado, pero el hecho de que sean los mismos componentes del régimen anterior los que ejerzan los violentos cambios suaviza de algún modo su imagen. Además, el paradigma mítico-religioso propio de la sociedad feudal admite ya de alguna manera las modificaciones sociales que provoca el devenir histórico, y el cambio, al menos a nivel psíquico, se tolera un poco mejor. Es por ello que la colisión frontal entre *identidad cultural y capital* se revela con mayor transparencia en un mundo neolítico colonizado desde el exterior.

Podemos comprender ahora que a pesar de que todos elementos materiales de una sociedad de mercado, como pueden ser maquinaria, víveres, ingenieros, obreros especializados, médicos, etc... se exporten a una colonia, el sistema económico *de mercado* no se implantará en ella a no ser que las estructuras sociales existentes se destruyan sistemáticamente para liberar un espacio en el que germinen las relaciones de producción capitalistas. Los requisitos estructurales del capital revelan su carácter diferencial propio cuando se trata de reproducirlos en un territorio que le es en principio



completamente ajeno, porque es precisamente en este proceso donde se revelan sus propias condiciones de posibilidad y donde descubrimos “qué es” exactamente lo que hay que hacer para que la sociedad capitalista aparezca. Veamos un ejemplo:

En primer lugar, Wakefield descubre en las colonias que la posesión de dinero, de subsistencias, de máquinas y de otros medios de producción no hace en absoluto de un hombre un capitalista, a menos que aparezca un cierto complemento, que es otro hombre llamado asalariado, obligado a venderse voluntariamente. Así descubre que el capital, en vez de ser una cosa, es una relación social entre personas, relación social que se establece a través de las cosas. Mr. Peel nos cuenta con un tono apesadumbrado que llevó de Inglaterra para Swan River, Nueva Holanda, víveres y medios de producción por valor de cincuenta mil libras esterlinas. Mr Peel tuvo también la previsión de llevar consigo tres mil individuos de la clase obrera, hombres mujeres y niños. Una vez llegado a su destino, „Mr. Peel se quedó incluso sin criados para hacer su cama o para que le trajeran agua del río’. ¡Desgraciado M. Peel, que lo había previsto todo! Solamente se había olvidado exportar a Swan River las relaciones de producción inglesas. (Marx, K., 1970 I: 816).

Como bien refleja el texto, no sólo los indígenas que había por allí no acudieron a pedir trabajo, sino que en cuanto los “obreros” de este Sr. Peel tuvieron la oportunidad de acceder a los medios de producción y procurarse su sustento al margen del mercado, dejaron de ser mercancías del mismo para establecer sus propias relaciones sociales y de producción en el terreno, aún no convertido en mercancía, que se les ofrecía ante sí en la nueva tierra de la colonia. La conclusión a derivar de estos hechos la conocíamos ya de partida:

La primera condición de la producción capitalista es que la propiedad del suelo esté ya arrancada de manos de la masa. (Marx, K., 1970 I: 818).

Las colonias son simplemente un reflejo de la destrucción estructural que es intrínseca a la implantación de la sociedad capitalista en cualquier cultura. La creación de los mercados de tierra y trabajo necesita un barrido destructor que se muestra desnudo en la superficie reflectante que nos brinda el espejo limpio de la colonización. El capitalismo no puede convivir con gramáticas sociales que ligen los hombres a la tierra y entre sí de una manera predeterminada por poderes ajenos al mercado, es decir, sociedad de mercado e identidad cultural son dos formas distintas de instalarse en el

mundo, y la primera siempre ha necesitado desactivar y fragmentar la segunda, cuando no destruirla totalmente, para “liberar” los elementos que después recompone según su propia lógica. Desde el capitalismo no se puede establecer un diálogo constructivo con la identidad cultural para incitarle a que consuma artículos y más artículos, a que compre, produzca, *trabaje como asalariada* o se vista a la moda, ninguna disciplina será válida, ningún diálogo o evangelización ni ningún otro medio de coerción tendrá éxito si no cumple con la condición fundamental de la que hemos hablado, diseccionar el continuo que forman hombre, tierra y sociedad para mediarlos a través del mercado.

Una vez más el verdadero significado de esta empresa se pone de manifiesto en el ámbito de la colonización moderna. Lo importante no es con frecuencia que el colonizador desee la tierra por su riqueza o quiera simplemente obligar al indígena a que produzca un excedente de alimentos y de materias primas, ni tampoco que el indígena trabaje directamente bajo la vigilancia del colonizador o mediante alguna forma indirecta de coacción; lo verdaderamente importante es que, en todos estos casos sin excepción, fue necesario ante todo destruir radicalmente el sistema social y cultural del modo de vida indígena. (Polanyi, K., 1997: 290).

En la red de estructuras gramaticales con las que la identidad cultural “configura” al indígena está ya supuesto de antemano, sin formular y sin ser ningún producto de la razón, el *derecho a vivir*. Sus necesidades materiales están “cosidas” a un todo orgánico que le vincula con la sociedad a través de múltiples dimensiones. Si vemos en este derecho un reflejo lejano de la Ley de Speenhamland (por supuesto mucho más efectivo que ella) sabremos instantáneamente que ha de ser inexcusablemente abolido si se quiere generar un mercado libre. Los miembros del mercado de trabajo sólo tienen *derecho a vivir* en tanto que son “comprados”, cosa ésta que para un indígena resultaría inimaginable y ridícula hasta el absurdo, a no ser que una violenta acción exterior se la hiciese “comprender” mediante la descomposición sistemática de su cultura y su comprensión del mundo.

Las consecuencias de la institucionalización de un mercado de trabajo resultan patentes hoy en los países colonizados. Hay que forzar a los indígenas a ganarse la vida vendiendo su trabajo. Para ello es preciso destruir sus instituciones tradicionales e impedirles que se reorganicen, puesto que, en una sociedad primitiva, el individuo generalmente no se ve amenazado de morir de hambre

a menos que la sociedad en su conjunto se encuentre en esa triste situación. En el sistema territorial de los cafres (Kraal), por ejemplo, „la miseria es imposible, resulta impensable que alguien no reciba ayuda si la necesita’ (1) Ningún Kwatiul „ha corrido nunca el menor riesgo de padecer hambre.’(2) No existe el hambre en las sociedades que viven en el límite de la subsistencia. (1-P.L.Mair y 2-E.M.Loeb en Polanyi, K., 1997: 268).

Las condiciones vitales en que quedan los individuos tras una incursión de calado suficiente para generar un mercado de trabajo no conllevan sólo un desarraigo material, sino también social, religioso y moral. Dentro de una identidad cultural cada pequeña pieza de la sociedad está integrada y encajada con todas las demás, cada parte cumple su función y reproduce a escala propia la misma información mítica que rige el mundo entero y que es algo así como su “ADN cultural”. Debido a la íntima conexión que une todos los órdenes, la destrucción de un único elemento anula el funcionamiento de todo el organismo. Un indígena “se pone nervioso” simplemente si la forma de coger el pan, bailar, orinar, o cazar no es la que los mitos indican como apropiada, y necesita toda una serie de rituales para restaurar el orden que se ha visto ofendido. Todo es sagrado. Podemos fácilmente imaginar las consecuencias de echar abajo sistemáticamente todo su sistema cultural. Destruir su gramática es un asalto tan violento a su orden del mundo que puede destrozarle psíquicamente, además de condenarle a la indigencia material, con lo que puede fácilmente acabar con él sin necesidad de derramar una gota de su sangre. Este proceso es paralelo al que hemos estudiado en Europa con la aparición del capital. El indígena asalariado en la colonia y el proletario son las dos caras de una misma moneda, residuos aislados, separados, rotos, de un mundo anterior que el mercado necesita descomponer primero y reciclar después para el correcto funcionamiento de su maquinaria. En momentos posteriores del trabajo retomaremos la reflexión sobre la condición del individuo dentro de la identidad cultural y dentro, después, del capitalismo. En el estudio de esas dos relaciones, psiquismo-capital y psiquismo-identidad cultural, consiste el desarrollo teórico de los otros dos grandes bloques de este trabajo. Los contenidos que se desarrollarán, referentes a la constitución del psiquismo individual y las motivaciones de los individuos en uno y otro modo de arraigar en el mundo, están directamente relacionados con lo que estamos viendo ahora. El texto de la antropóloga Margaret Mead que exponemos a continuación nos provee de un pequeño adelanto en ese sentido, además de expresar muy claramente cómo ha de

quebrarse la totalidad en que se funden individuo y sociedad para instalar el proceso de producción propio del mercado capitalista.

Los objetivos por los cuales trabajan los individuos están determinados culturalmente y no son una respuesta del organismo a una simple carestía. El proceso que convierte a un grupo de salvajes en mineros de una mina de oro, en la tripulación de un barco, o simplemente lo despoja de cualquier capacidad de reacción dejándolo morir en la indolencia a la orilla de un río lleno de peces, puede parecer tan raro, tan extraño a la naturaleza de la sociedad y a su funcionamiento normal, que se convierte en un funcionamiento patológico y, sin embargo, es lo que generalmente sucede cuando se produce un violento cambio generado desde el exterior, o simplemente causado desde fuera (...) Este contacto brutal, estos sencillos pueblos arrancados de su mundo moral, constituye un hecho que sucede con demasiada frecuencia como para que el historiador de la sociedad no se lo plantee seriamente. (Margaret Mead en Polanyi, K., 1997: 258-259).

El siguiente texto, en la misma línea argumental que el anterior, nos recuerda el paralelismo existente entre la sociedad feudal en decadencia con la aparición del proletariado y el estatus de los indígenas tras la colonización, al tiempo que apunta también, al igual que el texto de Margaret Mead, a la desestructuración psicológica que conlleva en el mundo tribal la desestructuración material. Al arrasar con las formas materiales, el capital daña y modifica a su vez las estructuras sociales y psicológicas que se definen a través de ellas.

Las condiciones en las que viven en la actualidad algunas tribus indígenas de África se asemejan indudablemente a las de las clases trabajadoras inglesas durante los primeros años del siglo XIX. El cafre de África del Sur, un noble salvaje que, socialmente hablando, se creía que contaba con más seguridad que nadie en su Kraal natal, se ha visto transformado en una variedad humana de animal semidoméstico, vestido con „harapos asquerosos, horrorosos que el hombre blanco más degenerado se negaría a llevar’, en un ser indefinible sin dignidad ni amor propio, un verdadero deshecho humano... La verdadera causa de su degradación no podía ser mejor descrita que afirmando que vivían en un vacío cultural... Su artesanía está en decadencia, las condiciones políticas y sociales en que vivían fueron destruidas, están a punto de perecer por aburrimiento... o de malgastar su vida y su sentido en el marasmo. Su propia cultura ya no les ofrece ningún objetivo... (S.G.Millín en Polanyi, K., 1997: 257-258).

La intervención del capitalismo deja paso a un mundo de cimientos móviles, dependientes de la oferta y la demanda, con lo que los individuos que vivían estables

insertos en su confortable heteronomía moral, se ven de repente flotando a la deriva entre las corrientes del mercado, cuyas mareas y tempestades son anónimamente dirigidas por los precios. El mundo indígena pasa de vivir en la roca inmóvil de su mundo sin tiempo, a sobrevivir en las inestables y líquidas realidades de la fluidez mercantil, aferrado a los fracturados y flotantes restos del naufragio de lo que fue su anterior realidad. Esos “restos”, como veremos posteriormente, tendrán bastante que ver con la constitución psíquica del sujeto aislado, lo trataremos más adelante. El resultado de la transformación que pone en juego la colonización queda retratado en las siguientes palabras de Lévi-Strauss, que describen el modo en que una forma de identidad cultural queda destruida para dejar a sus integrantes en manos de las fluctuaciones de un mercado del que dependen absolutamente:

...sin embargo, era necesario penetrar en las aldeas para comprender la situación trágica de esos pueblos a quienes la costumbre, el estilo de alojamiento y el género de vida aproximan a los más primitivos, pero cuyos mercados son tan complicados como los de una gran tienda. Hace apenas un siglo sus esqueletos cubrían los campos, habían sido llevados al hambre y a la muerte por la prohibición de ejercer su oficio tradicional, impuesta por el colonizador con el fin de abrir un mercado a los algodones de Manchester. Hoy cada pulgada de tierra cultivable, aunque permanece inundada durante la mitad del año, se dedica al cultivo del yute que, directamente o previo macerado en las fábricas de Narayanganj y de Calcuta, parte para Europa y América; así, de otra manera no menos arbitraria que la precedente, esos campesinos analfabetos y semidesnudos dependen de las fluctuaciones del mercado mundial para su alimentación cotidiana. Si bien pescan, el arroz del que se alimentan es enteramente importado; y para completar la magra renta de los cultivos, ya que sólo una minoría es propietaria, dedican sus días a industrias lastimosas. (Lévi-Strauss, C., 1997a: 150).

Si la condición de los indígenas, desorientados y confusos una vez destruido su mundo, pasa a ser la de asalariados, no sólo han de vender su trabajo en el mercado, sino que además han de subsistir consiguiéndolo todo a su través. De tal modo que incluso las materias primas originarias del lugar en que residen, aunque abundantes, pueden llegar a transformarse, paradójicamente, en artículos de lujo. Esto sucede porque deben acceder a ellas, *como a sus propias condiciones de vida*, sólo a través del mercado. La paradoja de que un asalariado deba darse un paseo por la noche para ir comprar a elevados precios en el mercado aquello mismo que pasa todas las mañanas

produciendo sólo puede darse en una sociedad que ha convertido el mercado en el medio necesario que toda realidad social debe atravesar para “existir” realmente.

Los sábados había algo lastimoso en el espectáculo de los obreros que volvían con un montoncito de caña de azúcar, lo prensaban en el ‘engenho’ de la ‘fachenda’... y hacían evaporar el jugo al fuego en grandes baldes de lata antes de colarlo en los moldes, donde se cuajaba en moldes descoloridos de consistencia granulosa: la rapadura. Depositaban entonces el producto en el almacén y allí, transformados en compradores, iban a adquirirlos a alto precio esa misma noche para ofrecer a sus niños la única golosina del sertao. (Lévi-Strauss, C., 1997a: 170).

En este breve texto se refleja el resultado que conlleva el “éxito” completo de la colonización capitalista. El indígena es ya un asalariado, y sólo puede acceder a la subsistencia vendiendo su capacidad de trabajar para poder comprar después, a un precio multiplicado por los mecanismos de la oferta y la demanda, aquello mismo que él produce con su trabajo durante toda la jornada. Antes del proceso de colonización impuesto para abrir paso al mercado capitalista, un indígena hubiese cogido lo que necesitase directamente del entorno, y posiblemente lo hubiese elaborado de forma independiente o según lo sancionasen las costumbres de su cultura. Pero eso ha pasado a ser impracticable en la medida en que él mismo y el entorno son ya mercancías del mundo mercado que acaba de inaugurarse.

Los contenidos de estos últimos epígrafes nos han confirmado la necesidad que tiene la sociedad capitalista de intervenir en la gramática social previa para generar un mercado de trabajo mediante la desestructuración de las reglas que mantenían en pie el espacio social anterior, un ejemplo de esto es la proletarización en Inglaterra y la colonización capitalista. Una vez que se ha puesto al servicio del mercado la sustancia social, cualquier intento de intervención que intente garantizar la supervivencia más allá de la venta de trabajo en el mercado es decididamente problemático, como hemos podido confirmar a través del ejemplo de la Ley de Speenhamland y la abolición del derecho a vivir. Para terminar este corto recorrido por la proletarización y la colonización, reproduciré a continuación un largo texto que se atribuye a un indígena Norteamericano, el Jefe indio Seattle (la versión del texto publicado se atribuye al guionista Ted Perry). Este escrito fue remitido en 1854 al presidente de los Estados Unidos de América, Franklin Pierce, en respuesta a su oferta de compra de las tierras de

los indígenas. Podemos apreciar en él una exposición en primera persona de la comprensión del mundo que tienen los seres humanos cuyas culturas están estructuradas en torno a la identidad cultural y el mito, así como una manifestación de su perplejidad y desconfianza frente a un mundo que ha convertido la tierra en mercancía. El recorrido a lo largo de sus líneas revela, párrafo a párrafo, y a través de diferentes rasgos, todos ellos fundamentales, la continuidad de lo humano, lo divino y lo natural propia de la identidad cultural en su versión más pura, mostrándonos esa unión radical entre hombre y tierra, entre cultura y naturaleza, que se da a través de la estructura holística del mito, y que estudiamos detenidamente en los primeros epígrafes de este escrito. El mundo que nos describe el Jefe Seattle es uno de esos tapices míticos de los que hablábamos, uno de esos reflejos de la eternidad en el río del tiempo donde todo está urdido con todo para que nunca pase nada. Como afirma el Jefe Seattle en su carta: *todo va enlazado*. Todos los rasgos culturales que aquí se revelan persisten en mayor o menor medida en los pueblos que aún no han convertido en mercancía sus hombres y su entorno natural. Este texto nos parece además particularmente interesante por ser, precisamente, una respuesta desde la identidad cultural a una *oferta de compra*, esto es, a una intervención directa del mercado en su gramática. Supone por ello un marco comparativo privilegiado de los espacios de la identidad cultural y el capital.

¿Cómo se puede comprar o vender el firmamento, ni aún el calor de la tierra? Dicha idea nos es desconocida. Si no somos dueños de la frescura del aire ni del fulgor de las aguas, ¿cómo podrán, ustedes comprarlos?

Cada parcela de esta tierra es sagrada para mi pueblo, cada brillante mata de pino, cada grano de arena en las playas, cada gota de rocío en los bosques, cada altozano y hasta el sonido de cada insecto es sagrado a la memoria y al pasado de mi pueblo. La savia que circula por las venas de los árboles lleva consigo las memorias de los pieles rojas. Los muertos del hombre blanco se olvidan de su país de origen cuando emprenden sus paseos entre las estrellas; en cambio, nuestros muertos nunca pueden olvidar esta bondadosa tierra, puesto que es la madre de los pieles rojas. Somos parte de la tierra y asimismo, ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas; el venado, el caballo, la gran águila; éstos son nuestros hermanos. Las escarpadas peñas, los húmedos prados, el calor del cuerpo del caballo y el hombre, todos pertenecemos a la misma familia. Por todo ello, cuando el Gran Jefe de Washington nos envía el mensaje de que quiere comprar nuestras tierras, nos está pidiendo demasiado. También el Gran Jefe nos dice que nos reservará un lugar en el que podamos vivir confortablemente entre nosotros. El se convertirá en nuestro padre y nosotros en sus hijos. Por ello consideramos su oferta de comprar nuestras tierras. Ello no es fácil ya que esta tierra es

sagrada para nosotros. El agua cristalina que corre por ríos y arroyuelos no es solamente el agua sino también representa la sangre de nuestros antepasados. Si les vendemos tierras, deben recordar que es sagrada y a la vez deben enseñar a sus hijos que es sagrada y que cada reflejo fantasmagórico en las claras aguas de los lagos cuenta los sucesos y memorias de las vidas de nuestras gentes. El murmullo del agua es la voz del padre de mi padre. Los ríos son nuestros hermanos y sacian nuestra sed, son portadores de nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Si les vendemos nuestras tierras ustedes deben recordar y enseñarles a sus hijos que los ríos son nuestros hermanos y también lo son suyos y, por lo tanto, deben tratarlos con la misma dulzura con que se trata a un hermano. Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestro modo de vida. El no sabe distinguir entre un pedazo de tierra y otro, ya que es un extraño que llega de noche y toma de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermana sino su enemiga y una vez conquistada sigue su camino, dejando atrás la tumba de sus padres sin importarle. Le secuestra la tierra a sus hijos. Tampoco le importa. Tanto la tumba de sus padres como el patrimonio de sus hijos son olvidados. Trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el firmamento, como objetos que se compran, se explotan y se venden como ovejas o cuentas de colores. Su apetito devorará la tierra dejando atrás sólo un desierto. No sé, pero nuestro modo de vida es diferente al de ustedes. La sola vista de sus ciudades apena los ojos del piel roja. Pero quizás sea porque el piel roja es un salvaje y no comprende nada. No existe un lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco, ni hay sitio donde escuchar cómo se abren las hojas de los árboles en primavera o cómo aletean los insectos. Pero quizás también esto debe ser porque soy un salvaje que no comprende nada. El ruido parece insultar nuestros oídos. Y, después de todo ¿para qué sirve la vida si el hombre no puede escuchar el grito solitario del chotacabras ni las discusiones nocturnas de las ranas al borde de un estanque? Soy un piel roja y nada entiendo. Nosotros preferimos el suave susurro del viento sobre la superficie de un estanque, así como el olor de ese mismo viento purificado por la lluvia del mediodía o perfumado con aromas de pinos. El aire tiene un valor inestimable para el piel roja ya que todos los seres comparten un mismo aliento -la bestia, el árbol, el hombre, todos respiramos el mismo aire. El hombre blanco no parece consciente del aire que respira; como un moribundo que agoniza durante muchos días es insensible al hedor. Pero si les vendemos nuestras tierras deben recordar que el aire no es inestimable, que el aire comparte su espíritu con la vida que sostiene. El viento que dio a nuestros abuelos el primer soplo de vida, también recibe sus últimos suspiros. Y si les vendemos nuestras tierras, ustedes deben conservarlas como cosa aparte y sagrada, como un lugar donde hasta el hombre blanco pueda saborear el viento perfumado por las flores de las praderas. Por ello consideramos su oferta de comprar nuestras tierras. Si decidimos aceptarla, yo pondré condiciones: El hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como a sus hermanos. Soy un salvaje y no comprendo otro modo de vida. He visto a miles de búfalos pudriéndose en las praderas, muertos a tiros por el hombre blanco desde un tren en marcha. Soy un salvaje y no comprendo como una máquina humeante puede importar más que el búfalo al que nosotros matamos sólo para sobrevivir. ¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos fueran exterminados, el hombre también moriría de una gran soledad espiritual; porque lo que le suceda a los animales también le sucederá al hombre. Todo va



enlazado. Deben enseñarles a sus hijos que el suelo que pisan son las cenizas de nuestros abuelos. Inculquen a sus hijos que la tierra está enriquecida con las vidas de nuestros semejantes a fin de que sepan respetarla. Enseñen a sus hijos que nosotros hemos enseñado a los nuestros que la tierra es nuestra madre. Todo lo que le ocurra a la tierra les ocurrirá a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen en el suelo, se escupen a sí mismos. Esto sabemos: La tierra no pertenece al hombre; el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos, todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado. Todo lo que le ocurra a la tierra, les ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejó la trama de la vida; él es sólo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo. Ni siquiera el hombre blanco, cuyo Dios pasea y habla con él de amigo a amigo, no queda exento del destino común. Después de todo, quizás seamos hermanos. Ya veremos. Sabemos una cosa que quizá el hombre blanco descubra un día: nuestro Dios es el mismo Dios. Ustedes pueden pensar ahora que Él les pertenece lo mismo que desean que nuestras tierras les pertenezcan; pero no es así. Él es el Dios de los hombres y su compasión se comparte por igual entre el piel roja y el hombre blanco. Esta tierra tiene un valor inestimable para Él y si se daña se provocaría la ira del Creador. También los blancos se extinguirían, quizás antes que las demás tribus. Contaminen sus lechos y una noche perecerán ahogados en sus propios residuos. Pero ustedes caminarán hacia su destrucción rodeados de gloria, inspirados por la fuerza del Dios que los trajo a esta tierra y que por algún designio especial les dio dominio sobre ella y sobre el piel roja. Ese destino es un misterio para nosotros, pues no entendemos por qué se exterminan los búfalos, se doman los caballos salvajes, se saturan los rincones secretos de los bosques con el aliento de tantos hombres y se atiborra el paisaje de las exuberantes colinas con cables parlantes. ¿Dónde está el matorral? Destruído. ¿Dónde está el águila? Desapareció. Termina la vida y empieza la supervivencia.

## 2.2. LA POBREZA Y EL MERCADO.

En este capítulo y los siguientes tratamos de manera monográfica la obra de Polanyi, se pueden entender, en general, como un resumen de la misma elaborado desde los conceptos que hemos desarrollado en los apartados anteriores, tratando de reproducir el proceso histórico de implantación progresiva del liberalismo en Inglaterra y su extensión a nivel mundial, así como el desarrollo progresivo de sus determinaciones hasta revisar su colapso definitivo y los motivos que a él condujeron. Procuraremos tener en cuenta también el papel que han jugado en este proceso diferentes elementos identitarios presentes aún en las sociedades capitalistas, ya sea contra el crecimiento de la esfera de poder del mercado o bien en acomodo con la misma. Para estudiar este itinerario con detalle considero necesario abordar directamente la obra del autor ya que, a pesar de que el tratamiento que aquí se le da es exclusivamente esquemático, resulta imprescindible reproducir al menos su hilo argumental con la intención de enriquecerlo poniéndolo en relación con distintos puntos de vista teóricos presentes en otras partes del trabajo.

Para comprender el tratamiento que la sociedad capitalista dio a la pobreza en la Inglaterra del período que nos ocupa, debemos tomar como punto de partida la situación creada por la estampida de pobres que generó la convivencia de políticas paternalistas con la creación de mercados, situación a la que contribuyeron también las fluctuaciones del comercio de las manufacturas, las expropiaciones, el paro rural o urbano provocado por los vaivenes de los salarios y, en definitiva, todos los procesos que acompañaron la gestación del nuevo mercado concurrencial necesario para la sociedad de mercado. El empobrecimiento de la población se había revelado así como un serio problema que causaba inquietud en todas las esferas sociales, demostrando que el crecimiento económico producido por el capitalismo no repercutía benéficamente en la totalidad de la sociedad, sino que, más bien, se desarrollaba en detrimento de la mayoría de sus miembros. Paradójicamente, el libre mercado no parecía mejorar la situación económica de los menos favorecidos sino que multiplicaba su número. A la hora de buscar soluciones a este problema todas las miradas se volvían hacia las legislaciones respecto de la pobreza, las leyes de pobres, pero en el momento en que estas legislaciones se mostraron nefastas y se concluyó la derogación definitiva de la Ley de Speenhamland la reflexión sobre el estado de los pobres en la sociedad quedaba pendiente de solución.

Existía no obstante entre los pensadores del siglo XVIII una opinión común: la indisolubilidad existente entre pauperismo y progreso. No es en las regiones desérticas o en las naciones más bárbaras en donde se encuentran el mayor número de pobres, sino, como escribía John M'Farlane en 1782, en aquellas más fértiles y civilizadas. El economista Italiano Giammara Ortes formula el axioma de que la riqueza de una nación corresponde a su población; y que su miseria corresponde a su riqueza (1774). Incluso Adam Smith escribe, con su prudente estilo, que los salarios más elevados no se dan en los países más ricos. M'Farlane no avanza pues una opinión insólita cuando manifiesta su convicción de que, ahora que Inglaterra se aproxima al cenit de su grandeza, el número de pobres continuará en aumento. (Polanyi, K., 1997:175).

El problema de la pobreza y su difícil solución dentro del régimen capitalista nos revelará las contradicciones de la misma sociedad de mercado. Las inquietudes y las perspectivas de los distintos autores y pensadores que trataron de diagnosticar y dar solución a esta situación dentro del mundo que surgía serán muy distintas, pero todas ellas tienen que atenerse a una misma situación real y de alguna manera todas conducirán de modo directo o indirecto a una conclusión similar: que la sociedad misma se ve puesta en peligro al quedar subordinada a un mecanismo independiente como es el mercado, cuya necesaria autonomía niega a los hombres la capacidad de actuar sobre las disposiciones que vertebran esa misma sociedad de la que forman parte. Esto sucede de tal modo que la economía suplanta en gran medida a la toma de decisiones por parte del poder político. Diferentes pensadores observaron esta situación y buscaron soluciones, como John Bellers, miembro de la filosofía cuáquera que en 1695 propuso la creación de los *Colleges of industrie*, corporaciones de pobres cuya finalidad era emplear y al mismo tiempo dar cobijo a los hombres parados que engrosaban la filas de la pobreza. El principio concreto sobre el que se sostenía este proyecto era el del intercambio de trabajo. Los obreros no tenían necesidad de un patrón si podían intercambiar entre sí sus capacidades de producción y de esa manera mantenerse mutuamente.

Como decía Bellers „el trabajo de los pobres es la mina de los ricos’ ¿por qué entonces no podían los pobres satisfacer sus necesidades explotando esas riquezas en beneficio propio, obteniendo incluso beneficios suplementarios? (Polanyi, K., 1997:179).

La producción se estructuraba para satisfacer la subsistencia propia del individuo y del grupo, el trabajo extra realizado por encima de lo necesario para la subsistencia había de ser pagado y el suplemento económico que este trabajo producía para la comunidad se destinaba a la asamblea de los menesterosos y se gastaba en beneficio de otros miembros de la comunidad cuáquera. Este proyecto resultó ser la inspiración de gran parte del pensamiento socialista posterior. Un siglo después, en 1797, Jeremy Bentham propuso sus *Industri-houses*, que pretendían explotar el trabajo de los pobres al tiempo que les asistían en sus necesidades. Los beneficios se regulaban mediante una gran sociedad de accionistas, en una nueva búsqueda de solución al mismo problema.

Sus *industri-houses*, siguiendo el plan del panóptico -cinco pisos divididos en doce sectores- para la explotación de los pobres asistidos, debían ser dirigidas por un consejo de administración central con sede en la capital que tendría por modelo el consejo de administración de la Banca de Inglaterra; en dicho consejo tendrían voz todos los miembros que poseyesen una parte equivalente a cinco o diez libras. Un texto publicado pocos años más tarde decía: ‘una única autoridad debe ser la encargada de administrar los organismos de los pobres en todo el Sur de Inglaterra, y una única fundación ha de encargarse de los gastos... Esa autoridad será la de una sociedad de acciones la cual se denominará por ejemplo Compañía nacional de la caridad.’ Se deberían construir al menos doscientas cincuenta *industri-houses* con cerca de quinientos mil pensionistas. (Polanyi, K., 1997: 181).

Esta medida de Bentham tampoco resultó viable. Dos décadas más tarde, otro intento de regularizar y ordenar la situación de creciente miseria fue llevado a cabo por Robert Owen en 1819 con su proyecto de las Villages of Union. Trató de reeditar los *Colleges of Industri* de Bellers ciento cincuenta años después. Posteriormente volvió a retomar ideas de Bellers y las aplicó también en 1832 a su *National Equitable Labor Exchange*, pero fracasó en ambas ocasiones.

Sus Villages of Union se diferenciaban fundamentalmente de las instituciones de Bellers en que eran mucho más grandes y en que para la misma extensión de terreno, 450 hectáreas se servía de 1200 personas. Entre los miembros del comité que exhortaban a suscribir este plan eminentemente experimental para resolver el problema del paro, figuraba un tal David Ricardo, que no era precisamente el más desconocido experto. No se presentó, sin embargo, ningún suscriptor. Un poco más tarde el francés Charles Fourier se vio ridiculizado al esperar, día tras día, por un promotor que se decidiese a invertir en su plan del falansterio, fundado en

ideas muy semejantes a las que patrocinaba uno de los más grandes expertos financieros de la época. (Polanyi, K., 1997: 182).

Otros intentos similares intentaron eliminar la indigencia, como el citado Falansterio de Charles Fourier, o iniciativas como la de las *Trade-Unions*, basada al igual que la de Owen en el autoabastecimiento de las clases trabajadoras, pero estas tentativas también resultaron inútiles y fracasaron. Todos estos pensadores y sus proyectos coincidieron en la intención y difirieron en sus recetas, y aunque ninguno salió adelante, sus iniciativas reflejan hasta qué punto, a pesar de su falta de éxito, convergieron desde diferentes ángulos y perspectivas para iluminar el contorno de un mismo problema presente durante muchas décadas: *la pobreza y desintegración social que acompañan al desarrollo de la sociedad de mercado*. Es esta constatación la que impulsa las diferentes propuestas encaminadas a recuperar la estabilidad perdida, los pobres son el síntoma de una sociedad cuya enfermedad es la inestabilidad social constante. Este es el atractor donde convergen las distintas tendencias políticas, bien sean socialistas, anarquistas o fascistas, o incluso internas al mismo capitalismo.

En los planes para pobres apenas sí se puede distinguir entre sindicalismo, capitalismo, socialismo y anarquismo. La banca de Cambio de Proudhon, primer gran gesto del anarquismo práctico que tuvo lugar en 1848, ha sido esencialmente un retoño de la experiencia de Owen. Marx, el socialista de Estado, atacó con acritud las ideas de Proudhon y reclamó la acción del estado para proporcionar los capitales necesarios a ese tipo de proyectos colectivistas... (Polanyi, K., 1997: 183).

La ruptura que genera el mercado en el tejido social separando a los hombres de sus condiciones materiales de vida y generando una inmensa muchedumbre de personas sin estabilidad es más que un problema objetivo del capitalismo, es una condición imprescindible, una característica esencial de su funcionamiento y su puesta en acto. Si no se comprende que lo que parece *un problema* es, más bien, una *condición de posibilidad* de la sociedad de mercado no es fácil encontrar una solución viable, y por ello teorías políticas absolutamente distintas no dejaron de intentar, una y otra vez, poner remedio a la situación sin conseguirlo nunca definitivamente. Si todos los intentos que acabamos de repasar rápidamente fracasaron con mayor o menor brevedad no fué por la falta de brillantez de las mentes que se ocuparon de ellos, sino porque aún no

estaba clara la verdadera esencia de la nueva sociedad surgida. El *problema* a resolver era un factor consustancial a una sociedad que movilizaba el trabajo como mercancía, es decir, era más bien *una solución* para proveer el mercado de tierras disponibles y mano de obra libre de “ataduras”. Las mismas normativas, ausentes a primera vista, que hacían de Speenhamland un fracaso, impidieron también que estas propuestas resultasen fructíferas. La sociedad de mercado “exigía” el total aislamiento de los individuos fuera del entramado social si sus vínculos con el mismo no se establecían a través del mercado laboral, esto es, vendiendo una fuerza de trabajo que debía encontrar su precio en el mercado.

¿Por qué no se conseguía obtener dinero de los indigentes? La razón era fundamentalmente económica y no encerraba ningún misterio. Ciento cincuenta años antes, Daniel Defoe ya había expresado con claridad en un folleto publicado en 1704... Defoe insistía en el hecho de que si los pobres eran socorridos no querían trabajar por un salario y que, si se los ponía a trabajar para fabricar mercancías en instituciones públicas, se produciría como resultado el paro en las manufacturas privadas... (Polanyi, K., 1997: 183).

Una vez que se comprendió, tácita o explícitamente, que la sociedad había quedado “flotando” en las corrientes del mercado y que la pobreza era un problema de muy difícil abordaje desde presupuestos más o menos intervencionistas, diferentes autores recurrirán a otra estrategia radicalmente distinta que supone un giro de ciento ochenta grados, a saber, *legitimarán* la nueva sociedad que ha nacido cortocircuitando toda crítica o intento de modificación de la misma. Para comprender la esencia de este mecanismo volvamos la vista por un momento a las viejas sociedades neolíticas y feudales. Recordemos que en ellas la gramática social nunca se hacía presente a los miembros de una cultura si no era a través de una investidura mítica que la vehiculaba y al mismo tiempo la convertía en inaccesible. Las reglas funcionaban perfectamente parapetadas por un mito que impedía tanto el acceso racional a las mismas como su modificación. Hemos descrito también el proceso por el cual se intentó acceder a la gramática social desde el lugar de la razón, esto es, la Revolución Francesa, y como quedó colapsado por la implantación de una nueva heteronomía, esto es, el mercado. En esta nueva clase de heteronomía no es ya el mito, vehiculante del parentesco o la regla divisoria social, lo que dirige la sociedad misma, sino los ciclos y mecanismos económicos autónomos del mercado, que funcionan a su manera como una nueva regla. Por tanto, si se considera que los problemas que esta autorregulación genera no pueden

ser atajados desde una intervención correctiva (lo cual parece imposible por los fracasos reiterados de las recetas contra la pobreza) la solución puede ser *hacer de la necesidad virtud* e invertir míticamente lo que antes era, a la razón, tan sólo un requisito particular de la sociedad de mercado. Esto supone un empleo del mecanismo mítico para servir a una regla que no produce ninguna estabilidad material, que no toma la sociedad en su conjunto como objetivo, y que depende directamente del mecanismo de los precios. *El mito se pliega ahora al mercado*, esto es, si ninguna intervención se revela como resolutive a la hora de corregir la pobreza en la sociedad capitalista, puesto que ésta se presenta como estructuralmente necesaria e inherente al propio sistema, no faltarán quienes califiquen esa pobreza como justa y necesaria a través de un mito que mantenga inaccesible la intervención en la norma matriz que tal problema ha generado. Este mito, o mitos, tratarán de reubicar sobre el mercado la nueva sociedad naciente, articulando de la mejor manera posible todos los retazos de la vieja sociedad en un continuo ideológico que mantenga a flote una nueva “sociedad” para un nuevo mundo, un nuevo entramado que posibilite una nueva “identidad” montada sobre el mundo capitalista. El intento de génesis de una urdimbre mítica o imaginaria en la que se puedan reconocer los integrantes del nuevo mundo-mercado pasará por una serie de legitimaciones. Esto es así porque una sociedad no decidida desde la razón y que no parece ser permeable a ninguna intervención de la misma, y que además se ve abocada a la descomposición, tiene pese a todo que intentar como sea seguir siendo “sociedad” y de algún modo lo ha de lograr manteniendo la norma a salvo de toda intervención. El mecanismo que mejor consigue eso es, como ya sabemos, el mito, y es por ello que, a estas alturas, la sociedad de mercado no pudo prescindir en modo alguno de la mitología que ha de acompañar a toda heteronomía para hacerla efectiva y justificar lo que, desde la razón, no son sino servidumbres o injusticias. Si no existe un lugar en el que los derechos del hombre sean la vara de medir la sociedad y desde el cual ésta se pueda modificar, la única solución resultó *volver atrás*, a la incapacidad de actuar sobre lo que viene dado desde otra parte, desde lo inalterable. Si queremos entender en profundidad la cópula del mito y la sociedad de mercado, tenemos en primer lugar que diferenciarla de la formulación originaria del sistema económico de libre mercado tal y como lo formulan sus primeros exponentes y defensores. En ese sentido podemos considerar la obra de Adam Smith como una exposición del sistema de mercado que no pretende imponer a la totalidad social la dictadura de lo económico, sino que, más bien, ve en él un instrumento al servicio de la sociedad en sí misma.

Adam Smith considera pues, que la cuestión de la riqueza puede ser planteada únicamente en el interior de una estructura política determinada. Por riqueza entiende el bienestar material del gran cuerpo del pueblo. Nada en su obra deja translucir que sean los intereses económicos de los capitalistas los que imponen su ley a la sociedad, ni que sean los portavoces en la tierra de la divina providencia, que gobierna el mundo económico como si se tratase de una entidad separada. La esfera económica, según él, no está todavía sometida a leyes autónomas que nos proporcionen un criterio del bien y del mal... A su juicio nada indica la presencia en la sociedad de una esfera económica que podría llegar a convertirse en la fuente de la ley moral y de las normas políticas. (Polanyi, K., 1997: 188).

Es la propia morfología del sistema capitalista la que implica subordinar los intereses de la sociedad a los requisitos de la economía, contradiciendo este impulso primigenio de la formulación de la economía de mercado. Así, ante la imposibilidad de poner barreras que regulen los efectos negativos derivados de tal subordinación, éstos se legitiman a través de una nueva mitología que tiñe de naturaleza la nueva sociedad. En la formulación definitiva del pliegue entre mitología y capitalismo *la ley del mercado es la ley de la naturaleza*, de la lucha, de la supervivencia y la autorregulación del equilibrio natural. Las determinaciones que pone en juego el mecanismo del mercado se convierten así en una extensión de las determinaciones naturales. Esto sucede de tal modo que, a la postre, *la esfera económica llega a convertirse en la fuente de la ley moral y las normas políticas*, como afirma la cita de Polanyi. Veamos ahora un texto que refleja la postura de Townsend, uno de los autores que formularon abiertamente esta teoría.

...la Dissertation de Townsend girará en torno al problema de las cabras y los perros. La escena se desarrolla en la isla de Robinson Crusoe, en el Pacífico, a lo largo de la costa de Chile. En esta isla, Juan Fernández desembarcó algunas cabras que le proporcionasen carne en el caso de que algún día retornase. Las cabras se multiplicaron con una celeridad bíblica y se convirtieron en una reserva alimenticia cómoda para los corsarios, principalmente ingleses que obstaculizaban el tráfico español. Para destruirlas, las autoridades españolas soltaron en la isla un perro y una perra que, también ellos se multiplicaron ampliamente con el tiempo, e hicieron disminuir el número de cabras que les servían de alimento. „Así pues se restableció un nuevo equilibrio, escribe Townsend. Los individuos más débiles de las dos especies fueron los primeros en pagar su deuda con la naturaleza; los más activos y vigorosos se mantuvieron con vida’. Y a esto añade „es la cantidad de alimento lo que regula el número de individuos de la especie



humana'. Hobbes ha sostenido que un déspota es necesario porque los hombres son como alimañas; Townsend insiste en el hecho de que son realmente bestias, y que por esta razón precisamente se necesita un gobierno mínimo... Se puede considerar la sociedad como formada por dos castas: los propietarios y los trabajadores. El número de estos últimos queda limitado por la cantidad de alimentos y, mientras se mantenga la propiedad, el hambre los obligará a trabajar. (Polanyi, K., 1997: 189-192).

Uno de los cometidos del mito consiste en unificar en un solo relato el origen de las normas sociales y los ritmos naturales a partir de una única matriz, colocando así en el mismo plano el origen de las costumbres y tabúes y el de las especies de animales, plantas y seres inertes. Las palabras de Townsend tienen consecuencias que facilitan esa reducción de la sociedad a la naturaleza en virtud de una continuidad mítica. Este texto salta de la lucha por la supervivencia de las especies a la organización de la sociedad de una sola vez, estableciendo una convergencia de normas culturales y leyes naturales en un solo espacio responsable del orden de las cosas. *Vía mítica*, los ritmos económicos serán los legítimos ritmos sociales porque una nueva mitología los ha convertido en naturales. La economía es la naturaleza, luego la economía es la sociedad en el nuevo ajuste mítico del todo. Es clara consecuencia de esta nueva mitología que todo aquello que trate de trabar la economía para paliar sus efectos es una acción contra la misma naturaleza, contra el orden y finalmente, puesto que toda ley necesita de un legislador, contra Dios mismo.

La solución consistía en abolir la legislación isabelina sin reemplazarla por ninguna otra. Nada de salarios fijos, ni de socorros a los parados inútiles, pero tampoco salarios mínimos ni nada que garantizase el derecho a vivir. Hay que tratar el trabajo como lo que es, una mercancía que debe recibir su precio en el mercado. Las leyes del comercio son las leyes de la naturaleza y, por consiguiente, las leyes de Dios. (Polanyi, K., 1997: 195).

A partir de este punto se despliega otro clarísimo dispositivo mítico, similar ahora al que estudiamos en la obra de Mircea Eliade y encontramos en las palabras de Joseph De Maistre, a saber, aquel mecanismo teleológico que convierte todo problema u obstáculo en un medio de la divinidad para dar cumplimiento a sus planes. Aquel mecanismo según el cual toda la historia está ya en potencia desde el comienzo y todo lo que sucede es el despliegue de lo ya siempre determinado, en el que todo efecto es

medio y no consecuencia porque, de algún modo, la gran narración de la aventura del Ser impide cualquier abordaje exterior de la realidad desde la razón. El final de esa narración es siempre glorioso para quien se deje llevar por ella. Así, de una forma malabarística en las manos del mito, el hambre pasa de ser un efecto indeseable y pernicioso del mercado a convertirse en una de las astucias domesticadoras de la divinidad, en un privilegiado instrumento de la pedagogía divina por virtud de lo que en su momento llamamos *la estrategia del círculo*. Frente a la obra de Smith, la obra de Townsend expone con una claridad meridiana el nuevo enlace mítico-capitalista que sustenta en este momento histórico el credo liberal. El hambre parecía ser una deleznable necesidad del mercado. El mito consiste en hacer de la necesidad el camino de Dios, de la necesidad virtud. He aquí, en palabras del propio Townsend, una presentación de las virtudes del hambre.

El hambre domesticará a los animales más feroces, enseñará a los más perversos la decencia y la civilidad, la obediencia y la sujeción. En general, únicamente el hambre puede espolear y aguijonear (a los pobres) para obligarlos a trabajar; y pese a ello, nuestras leyes han decretado que nunca deben pasar hambre. Las leyes, hay que reconocerlo, han dispuesto también que hay que obligarlos a trabajar. Pero la fuerza de la ley encuentra numerosos obstáculos, violencia y alboroto; mientras que la fuerza engendra mala voluntad y no inspira nunca un buen y aceptable servicio, el hambre no es sólo un medio de presión pacífico, silencioso e incesante, sino también el móvil más natural para la asiduidad y el trabajo; el hambre hace posibles los más poderosos esfuerzos, y cuando se sacia, gracias a la liberalidad de alguien consigue fundamentar de un modo durable y seguro la buena voluntad y la gratitud. (Polanyi, K., 1997: 191).

De nuevo aparece la reivindicación de la naturaleza frente a la ley, la reivindicación de la inacción frente a la acción. Al igual que en las sociedades indígenas, aquí sólo los dioses actúan, mientras que los actos de los hombres son inútiles y deben conformarse con la costumbre. Este dispositivo que aplica Townsend viene de la mano del férreo encadenamiento de determinaciones que pone en juego la subsunción bajo el mercado de la esencia misma de la sociedad. No es una anécdota caprichosa de un autor aislado, sino una respuesta de la propia humanidad a un problema que, en ese momento, parece irresoluble por otras vías. Las normas morales que sustentaban un sistema reglado y paternalista no podían dejar de dar razón de políticas económicas que dejaban a su suerte a cientos o miles de personas. Sin

embargo, tales políticas no admiten intervención, con lo cual su legitimación ha de venir de alguna instancia que jamás pueda ser intervenida, la divinidad. Esto revela de forma perfectamente lógica el carácter específicamente autónomo del mecanismo mercantil y la profunda debilidad de la política que ello supone.

La verdadera significación del problema obsesivo generado por la pobreza se revela ahora con claridad: la sociedad económica está sometida a leyes que no son leyes humanas. (Polanyi, K., 1997: 208).

Es así que, ante la imposibilidad de reducir el mercado a la vieja sociedad y su vieja mitología, una humanidad que en tanto que heterónoma no puede vivir sin mito, terminó por aceptar la alternativa de reformular el mito desde la nueva instancia del naturalismo a través de figuras como la de Townsend. Hombres como Malthus y Ricardo prefirieron ver en la naturaleza las causas de los desajustes que provenían, sin embargo, de la puesta en ejercicio de un sistema económico hasta entonces desconocido e impensable y que traería como consecuencia un mundo sumergido en una nueva heteronomía moral cuyas normas eran ahora las del mercado.

Podemos concluir que ante la *impotencia política* se empleó la *potencia mítica* para legitimar un régimen inabordable desde intervención ninguna. A continuación, trataremos la evolución histórica del liberalismo, en concreto la defensa de sus mitos frente a las corrientes críticas con él y frente a sus propios fracasos y contradicciones. Con ello pasaremos a estudiar las medidas en las que se coagularon las recetas del liberalismo mítico y que podríamos considerar como una especie de “mandamientos” que acompañan y concretan el tipo de heteronomía que subyace al credo liberal.

El resultado es que el movimiento hacia un mercado concurrencial ha adquirido la fuerza irresistible de un proceso de la naturaleza. En efecto, a partir de ahora se creará que el mercado autorregulador se deriva de las leyes inexorables de la naturaleza y que es de una necesidad ineluctable que el mercado se vea liberado, que se vea desembarazado de cualquier obstáculo. (Polanyi, K., 1997: 210).

### 2.3-CREDO Y MITOS DEL LIBERALISMO.

Todas las premisas anteriores desembocan en la implantación de una sociedad de mercado reforzada y empujada por dispositivos míticos que impone su lógica material al cuerpo social en su conjunto. Incorporando estos dispositivos naturalistas a la fe en el mercado libre a nivel mundial como garante de progreso tomará cuerpo desde 1830 la nueva creencia del siglo XIX, que podríamos considerar aquí como una forma de *fe liberal*. Las leyes de pobres serán suprimidas y se dará carpetazo a las discusiones sobre su solución, de forma radical y precipitada la estructura material del mercado se convertirá definitivamente en la estructura fundamental de la sociedad capitalista.

Habría que esperar a los años 1830 para que el liberalismo irrumpa en la escena social con un espíritu de cruzada apasionado y para que el *Laissez faire* se convierta en una fe militante (...) Una reedición de la *Dissertatio* de Townsend, publicada en 1817 contenía un prólogo en el que se alababa la clarividencia del autor cuando arremetía contra las leyes de pobres y pedía su completo abandono; pero los editores advierten acerca de su ‘imprudente e irreflexiva propuesta’, que consistía en suprimir la asistencia a los pobres en un plazo muy breve, diez años. (...) Y sin embargo, en 1832, tras la victoria política de la burguesía, la propuesta de reforma de la legislación sobre los pobres se aprueba en su formulación más radical y acelera su aplicación sin el menor período de tregua. El librecambio se había coagulado y lanzaba un ataque de ferocidad inflexible. (Polanyi, K., 1997: 226).

Todas las normas que el liberalismo radical exige para su funcionamiento se resumen en tres fórmulas principales que son el esqueleto de la actuación económica en el nuevo escenario internacional y que van a dirigir los destinos de prácticamente todo el mundo moderno en el siglo XIX, Polanyi los define como los tres dogmas del credo liberal. Relativos a las mercancías y su intercambio son los siguientes:

...el trabajo debe encontrar su precio en el mercado; la creación de la moneda debe estar sometida a un mecanismo de autorregulación; las mercancías deben circular libremente de país en país sin obstáculos ni preferencias; en suma, los tres dogmas se resumen en el mercado de trabajo, el patrón oro y el librecambio. (Polanyi, K., 1997: 224).

A estos tres modos de actuación se tienen que reducir y acomodar todas las políticas económicas posibles. Además, estos tres mandamientos forman *un todo orgánico*, ya que cada uno de ellos está *conectado* con los otros dos en una dependencia absoluta. Existe una necesidad que liga cada uno de los dogmas con los otros dos de tal modo que, si uno de ellos no se cumple, toda la acción de la economía queda “tocada”, de hecho, como veremos más adelante, en el momento en que estos pilares comenzaron a corregirse por sus terribles consecuencias para la sociedad, el edificio comenzó a tambalearse, y cuando al fin uno de los tres, el patrón oro, terminó de derrumbarse definitivamente, todo el sistema se vino abajo.

Los tres principios forman un todo: un mercado de trabajo concurrencial, un patrón oro automático y el libre cambio internacional. Los sacrificios que conlleva la realización de uno de estos objetivos serían inútiles, si no se alcanzasen los dos objetivos restantes. Estamos pues ante el todo o la nada. (Polanyi, K., 1997: 228).

La nueva sociedad se muestra, en su comienzo, impermeable a hibridaciones, impone de una sola vez una estructura que se pretende tan “natural” como la misma naturaleza. Los tres dogmas liberales son el motor de una nueva “evangelización” que trata de imponer una inesperada forma de gestionar la vida humana y la naturaleza desde la instancia material del mercado. Los comienzos del siglo XIX conocieron una expansión económica sin precedentes con lo que los fieles al credo liberal se vieron reforzados, al menos durante las décadas en que el mercado no mostró abiertamente la insostenibilidad que sus efectos secundarios provocan a largo plazo. El progreso material del siglo XIX se fundamentó en la explosión y expansión del mercado autorregulador a nivel internacional, que era entendido por el liberalismo como una máquina de *producir bienestar material conforme a la naturaleza*. Durante todo el siglo XIX el liberalismo se extendió más y más, hasta el punto de que, en el albor del siglo XX, prácticamente toda la superficie de la tierra vivía ya dentro del mercado.

El sistema de mercado se desarrolló a saltos y a golpes (...) hacia 1914, cada una de las partes del globo, todos sus habitantes e incluso las generaciones venideras, las personas físicas, al igual que esos inmensos cuerpos imaginarios denominados compañías, quedaron integrados en su seno. Un nuevo modo de vida se adueñaba del planeta con una pretensión de universalidad sin

precedentes desde la época en que el cristianismo había comunicado su andadura. Esta vez, sin embargo, el movimiento se situaba en un plano puramente material. (Polanyi, K., 1997: 215).

No obstante, al igual que en los primeros indicios y atisbos de aparición de la sociedad de mercado en Inglaterra, a la conmoción social que requiere la puesta en acción de los dogmas liberales seguirán un cúmulo de respuestas proteccionistas por parte de la sociedad, es decir, que al movimiento de disolución de lo social en el mercado siguen movimientos “dique” que tratan de mantener el mercado subordinado a la supervivencia de la sociedad, intentando impedir que la maquinaria anónima y autónoma de la economía ponga en peligro la sustancia misma de lo social. Cada vez que el mercado ha conquistado un territorio se ha producido una respuesta a la desmembración social que éste exigía, apareciendo siempre una especie de “resaca” de cada “ola” expansiva del mercado. Hasta este momento histórico, sin embargo, las medidas de protección habían ido cada vez más cediendo sitio a un capitalismo que conquistó el lugar de la norma social y la sustituyó por los mecanismos de los precios y las mercancías ficticias. Se llegó pues al clímax histórico del liberalismo con la sociedad de mercado internacional funcionando a toda máquina. Pero poco después este sistema comenzó a mostrar de nuevo su incapacidad para mantener suficientemente cubiertas las demandas de la sociedad únicamente a través de la autorregulación de la economía, y el movimiento proteccionista se hizo otra vez necesario, mostrándose como un conjunto de medidas puramente pragmáticas para abordar la dislocación absoluta de lo social y proteger el hombre y la naturaleza. En palabras de Polanyi, podemos entender esta combinación de libre mercado y medidas proteccionistas como un *doble movimiento* necesario para proteger el mismo funcionamiento del mercado:

Retornemos pues a lo que hemos llamado el doble movimiento. Dicho movimiento puede ser definido como la acción de dos principios organizadores en el interior de la sociedad, cada uno de los cuales representa específicos objetivos institucionales, cuenta con el apoyo de fuerzas sociales determinadas y emplea métodos propios. El primero es el principio del liberalismo económico, que tiene por objetivo establecer un mercado autorregulador, que cuenta con el apoyo de las clases comerciantes y que adopta como método principal el librecurso, el segundo es el principio de la protección social, que tiene como objetivo conservar al hombre y a la naturaleza, así como a la organización de la producción, que cuenta con el beneplácito de todos aquellos que están directamente afectados por la acción deletérea del mercado - especialmente, aunque no exclusivamente, la clase obrera y los propietarios de tierras- y que

adopta como método la legislación protectora, las asociaciones restrictivas y otros instrumentos de intervención. (Polanyi, K., 1997: 219).

O el mercado libre lleva dentro *la propia semilla de la destrucción* o el mercado libre lleva en sí mismo *la semilla de su salvación y progreso*. Alrededor de este par de afirmaciones se sitúan las dos posturas que vinieron a definir la historia del siglo XIX. Desde la perspectiva social hay que reivindicar el ámbito de lo político y la constitución de leyes efectivas que intervengan en una estructuración social usurpada ahora por las leyes del mercado, por tanto, tratando de regular y encauzar la economía. Desde la contraria, el ámbito político sólo ha de servir para abrir un espacio vacío en el que se despliegue la efectividad del mercado, y se han de mantener activos dispositivos que impidan la intervención externa, confiando plenamente en que el fluir de la economía arreglará lo que parece desordenado. Desde esta última postura ultraliberal se formuló lo que llamamos el *mito de la conspiración antiliberal o colectivista*, consistente en hacer responsable del nacimiento de políticas intervencionistas a un cúmulo de grupos sociales que habrían conspirado activamente para su promoción. El estudio de este mito nos servirá para comprender la dinámica del choque entre las dos tendencias:

Es preciso desterrar el mito liberal de la conspiración colectivista antes de analizar la verdadera base de las políticas seguidas en el siglo XIX. Según esta leyenda el proteccionismo habría sido la pura y simple consecuencia del interés perverso de terratenientes, manufactureros y sindicalistas, quienes, por puro egoísmo, rompieron la maquinaria automática del mercado. (Polanyi, K., 1997: 247).

Contra estas afirmaciones Polanyi justifica cómo fue el carácter traumático de la vida social dentro de la economía capitalista lo que precipitó necesariamente el cúmulo de medidas que se han identificado y condensado en ese mito que sigue defendiendo a ultranza el credo liberal. Así lo expresa el autor definiendo exactamente su posición dentro de uno de los dos polos de la confrontación:

A mi juicio, el concepto de mercado autorregulador es utópico y su desarrollo se ha visto frenado por la autodefensa realista de la sociedad. A su juicio, sin embargo, cualquier tipo de proteccionismo constituye un error causado por la impaciencia, la codicia y la imprevisión;

sin ese error el mercado habría sido capaz de resolver todas las dificultades. (Polanyi, K., 1997: 232-33).

Las legitimaciones naturalistas de los efectos destructivos del mercado colapsan toda posibilidad de crítica del sistema, que funciona como una especie de *religión económica*. Si el número de pobres va en aumento, es porque su existencia es tan irremediable como lo son las consecuencias derivadas de las leyes de la naturaleza, y los problemas que puedan resultar del despliegue de las mismas son, simplemente, eslabones de una cadena de determinaciones inevitables. Igual que sucede con el paso de las estaciones, podríamos decir que, ante las heladas, sólo hay que esperar a que llegue la primavera, siempre traída por la misma ley natural que produce el hielo del invierno. Podemos corroborar aquí cómo a la *naturalización mítica* del mercado se le une la *teleologización* de su actuación, ya que, según el mito liberal, el mercado y su expansión nos llevará al bienestar generalizado si le dejamos actuar y no nos mostramos “impacientes”. De esta manera la sociedad liberal que se pretende heredera de la ilustración se postra de rodillas ante una estructura material a la que inviste de todos los atributos de la vieja providencia:

Este es en realidad el último argumento que le queda hoy al liberalismo económico. Sus defensores repiten con variaciones infinitas, que sin la intervención de políticas preconizadas por quienes lo criticaban, el liberalismo habría mantenido sus promesas, y que los responsables de nuestros males no son el sistema concurrencial y el mercado autorregulador, sino las injerencias en ese sistema y las intervenciones en el mercado (...) Cuando, hacia 1870, comienza en Europa un movimiento proteccionista en general -social y nacional- ¿se puede dudar que dicho movimiento obstaculizó y limitó el comercio? (...) La raíz de todo mal, afirman con insistencia los liberales, está precisamente en esta injerencia en la libertad de empleo, de mercado y de moneda practicada por las diferentes escuelas del proteccionismo social, nacional y monopolista a partir del último cuarto del siglo XIX. La impía alianza de los sindicatos y de los partidos obreros con los sindicatos y los monopolistas y los intereses de los propietarios agrícolas, que, en su codicia a corto plazo, han hecho fracasar la libertad económica, ha impedido que el mundo disfrute hoy de los beneficios de un sistema casi automático de creación de bienestar material. (Polanyi, K., 1997: 235-236).

En realidad, el liberalismo basa su naturalismo en un salto ilegítimo. No se puede afirmar que el sistema de mercado es natural y deben seguirse al pie de la letra



sus dogmas, cuando *el mismo sistema nace de una intervención constante* para mantener abierto el espacio en que éste se desenvuelve, y seguir manteniendo en el estatuto de mercancías la tierra y la naturaleza de una forma absolutamente artificial. La política de librecambio se mantuvo a costa de poner diques que reiterativamente salvaguardasen y potenciasen tal política y evitasen la injerencia de otras intervenciones. Si los anteriores sistemas basados en distintos tipos de identidad cultural regulaban efectivamente su sistema social, el capitalismo realiza una intervención constante de despeje del territorio en el que deja actuar a unas normativas económicas que no regulan efectivamente el sistema social, sino que más bien lo convulsionan. No hay nada de natural en mantener una estructura en pie que no satisface las necesidades básicas de los seres humanos que se organizan bajo ella. Realmente, en la esfera capitalista no se trata de *dejar hacer*, puesto que de ser así esas mismas personas establecerían muy probablemente una forma de organización que les proveyese de una mayor seguridad y satisfacción, se trata más bien de *no dejarles hacer nada que pueda modificar su artificial estatuto de hombres-mercancía* dentro del mercado laboral. Existe, por tanto, todo un cúmulo de políticas restrictivas y prescriptivas que se encargan de mantener engrasada y en funcionamiento, defendida contra cualquier autoprotección de lo social y estimulada desde todos los resortes posibles, la maquinaria del mercado autorregulado.

El laissez-faire no tenía nada de natural; los mercados libres nunca se habrían formado si no se hubiese permitido que las cosas funcionasen a su aire. Del mismo modo que las manufacturas del algodón -principal industria del librecambio- fueron creadas con la ayuda de tarifas proteccionistas, primas a la exportación y ayudas indirectas a los salarios, el propio laissez-faire fue impuesto por el estado. (Polanyi, K., 1997: 229).

No se puede pensar que la única manera viable de articular una economía es un mercado libre, creemos que esto está ya suficientemente demostrado en páginas anteriores. Lo que quizá sea algo más difícil es articular otras posibles formas de economía en las condiciones generadas ya de antemano para que ese mercado se desenvuelva. El liberalismo considera la intervención proteccionista inútil *dentro del marco que el propio mercado impone*, lo cual ya es discutible, pero mucho más discutible resulta pensar que sea *el único marco posible*, y es ahí donde la apoyatura mítica naturalista se revela como esencial a este discurso liberal.

Toda su filosofía dependía de que el *laissez-faire* era un proceso natural, mientras que la posterior legislación contra el *laissez-faire*, era el resultado de una acción deliberada orquestada por los que se oponían a los principios liberales. (Polanyi, K., 1997: 232).

El mito liberal se viene abajo al descubrir que su pretendido acuerdo con la naturaleza no es sino una impostura que confunde el fluir autónomo de procesos pretendidamente naturales de constitución de lo social, con la premeditada y artificial apertura de cauces por los que fluyen sólo procesos económicos facilitados por la ingeniería de un estado dique, que impide el desarrollo de las políticas alternativas que la situación exigiría si las existentes no se muestran capaces de constituir una sociedad estable. Sin embargo, las medidas protectoras de lo social que consiguieron implantarse en este período procedían del pragmatismo de una sociedad que no podía alimentarse ya solamente del fluir del librecambio y que estaba en peligro. Esto es, llegó un punto en el que el propio sistema de mercado, muy a pesar de su credo, tuvo que empezar a proteger la sociedad de los efectos perniciosos que él mismo engendraba, puesto que éstos eran de tal magnitud que amenazaban a la existencia del mismo mercado.

...Dicey, ese eminente liberal, fue el primero que suscitó la cuestión: se impuso a sí mismo el trabajo de investigar los orígenes de la tendencia ‘anti-laissez-faire’ o como el la denominaba, la tendencia colectivista... Su sorpresa fue que no pudo encontrar rasgos de la misma salvo en los propios actos legislativos. Dicho de la forma más precisa, no se puede encontrar el menor testimonio de una tendencia colectivista en la opinión pública con anterioridad a las leyes aprobadas en esa línea (...) La punta de lanza legislativa del movimiento de reacción contra un mercado autorregulador, tal como se estaba desarrollando en los cincuenta años posteriores a 1860, muy esporádica en este caso, no ha estado dirigida por la opinión, sino que ha sido inspirada por un espíritu puramente pragmático. (Polanyi, K., 1997: 232).

En las páginas siguientes a esta cita, Polanyi expone abundantemente una argumentación pormenorizada de la necesidad pragmática de las medidas proteccionistas y la falsedad del mito de la conspiración antiliberal. En conclusión, podemos afirmar que el mito de la conspiración colectivista es precisamente eso, *un mito*, porque fueron las condiciones del propio sistema capitalista las que exigieron intervenciones motivadas únicamente por un espíritu pragmático, poniendo así en

evidencia la incapacidad del sistema para autorregularse de un modo sostenible, pero también su capacidad para desquiciar la sociedad misma, poniendo en entredicho la efectividad social de un liberalismo montado sobre el mito naturalista del mercado. A continuación trataremos de recorrer de forma esquemática el proceso histórico-económico en el que las mismas medidas liberales se precipitan para poner al límite las condiciones del mercado libre. Observaremos cómo es el propio mercado el que genera el proteccionismo y el que va acabando paulatinamente con los dogmas liberales, y de paso, con la sociedad que estaba montada sobre ellos.

## 2.4-LA QUIEBRA DEL MERCADO.

### 2.4.1-La degeneración del liberalismo internacional.

Trataremos ahora de detallar el proceso de decadencia del sistema de mercado hasta llegar a la primera guerra mundial, procurando con ello recorrer la explicación que Polanyi desarrolla ampliamente en su obra. Recoger en su totalidad la cantidad de datos y pormenores económicos expuestos en ella está fuera del enfoque de esta Tesis, con lo que optaremos más bien por realizar una sinopsis que nos ayude a conservar el hilo argumental de nuestra investigación y que funcione como un puente que nos permita avanzar en el desarrollo general.

En una economía no regulada, en principio, desde ninguna instancia externa, el mecanismo de los precios dirige y ajusta la vida económica, de tal manera que los precios suben y bajan según las vicisitudes del mercado. Pero estas idas y venidas de los precios no siempre son beneficiosas y, de alguna manera, la economía necesita protegerse de esos vaivenes. Esto sucede, por ejemplo, cuando se produce un descenso brusco de los precios que no permite mantener fácilmente a flote los costes salariales, es decir, cuando se produce una *caída de los precios*. Mientras que a largo plazo las variaciones de los precios de venta no deben afectar a los beneficios, puesto que los costes se elevarán y descenderán proporcionalmente, no ocurre así a corto plazo, ya que debe pasar un cierto tiempo antes de que cambien los precios fijados contractualmente. El coste del trabajo es uno de ellos y será por supuesto establecido por contrato. Si por razones monetarias el nivel de precios descendiese durante un período de tiempo considerable, los negocios correrían el riesgo de derrumbarse, lo que supondría la disolución de la organización de la producción y conduciría a una grave crisis económica. El peligro no estaba en los precios bajos, sino en la caída de los precios. La solución formulada para conjurar esta amenaza es la creación de moneda fiduciaria, es decir, una moneda representativa del poder adquisitivo que no funciona directamente como mercancía, con lo cual se puede aumentar su masa al ritmo necesario para evitar una caída de los precios, funcionando como un dispositivo de amortiguación que finalmente resultará indispensable en toda economía de mercado.

La moneda mercancía es simplemente una mercancía que se pone a funcionar como moneda; en principio no se puede aumentar su masa bajo pena de restringir la masa de las mercancías que no funcionan como moneda. En la práctica corriente la moneda mercancía es de oro o de plata, por lo que se puede aumentar su masa en un corto lapso de tiempo, pero a pequeña escala. Ahora bien, una expansión de la producción y del comercio que no esté acompañada de un aumento de la masa monetaria, causará una caída de los precios; ese es el tipo de deflación desastrosa -1929- que aún no hemos olvidado. La escasez de dinero constituía un grave problema del que se lamentaban permanentemente las comunidades comerciales del siglo XVII. La utilización de la moneda fiduciaria se desarrolló bastante pronto, para colocar al comercio al abrigo de las deflaciones forzadas que se derivaban de la utilización de dinero en metálico cuando el volumen de los negocios crecía rápidamente. Ninguna economía de mercado era posible sin esta moneda artificial. (Polanyi, K., 1997: 310).

Sin embargo, la economía internacional sí funcionaba necesariamente con una moneda mercancía garante del librecambio internacional, esto es, con el patrón oro, de lo cual se derivaba una situación compleja puesto que las economías nacionales se encontraban entonces con una moneda fiduciaria para los intercambios de la economía interior y con una moneda mercancía para los intercambios de la moneda exterior:

...únicamente con la moneda mercancía podía cumplir ese objetivo, por la simple razón evidente de que la moneda fiduciaria, ya se tratase de billetes de banco o de efectos descontables, no podía circular en suelo extranjero. Fue así cómo el patrón-oro, nombre dado a un sistema de moneda mercancía internacional, se impuso (...) Tal era el problema, considerado desde el ángulo más sencillo: la moneda mercancía era de vital importancia para la existencia del comercio exterior; la moneda fiduciaria para la existencia del comercio interior. ¿Hasta qué punto eran ambas compatibles? (Polanyi, K., 1997: 311-312).

La economía internacional tenía una clara primacía sobre la economía interior, con lo que, de alguna manera, había que adaptar esta última al funcionamiento que hacía necesario el librecambio internacional para que las consecuencias de los vaivenes de la economía internacional no conmocionasen de manera excesivamente brusca el desarrollo económico nacional. Si se produce una depreciación de las tasas de cambio internacional, se produce necesariamente un descenso de los precios en el país y ello se traduce en un descenso del crédito, lo que constituye necesariamente una amenaza para el funcionamiento de los negocios. Esto resulta menos dañino si existe una instancia que

regula el descenso del crédito a nivel nacional y permite conceder más tiempo a las empresas que lo necesitan y grabar más a aquellas que pueden cargar sobre sus espaldas el peso de la situación, de manera que el conjunto de la economía se vea beneficiado. Para regular, repartir y moderar el impacto del comercio internacional basado en el patrón oro sobre el crédito y la moneda nacional fiduciaria surge un nuevo organismo en la nación: el banco central. El banco central regulará la economía y la adaptará de la mejor manera posible a los choques del comercio internacional, con lo que emerge como una institución interventora y reguladora cuya finalidad es salvaguardar el desarrollo de la economía liberal, pero este mismo organismo, como veremos después, será el bastión de una nueva tendencia económica a la autarquía y junto con otras instituciones precipitará a la economía de mercado a su final. El banco central supone el reflujo proteccionista más potente que hasta ahora hayamos visto, ya que intenta, en cierto modo, controlar parte de la economía desde el poder político. Esta medida es una más dentro del conjunto de intervenciones que se ponen en juego para evitar las consecuencias desestabilizadoras de la autorregulación. Contrariamente a lo que el mito de la conspiración antiliberal expone, la autorregulación es algo, llegado un punto, de lo que la sociedad tiene que defenderse. El banco central es uno de los ejemplos más evidentes de este creciente proceso de protección.

El funcionamiento del patrón oro obligaba al descenso de los precios en el país cada vez que las tasas de cambio estaban amenazadas por la depreciación. Puesto que la deflación produce restricciones del crédito, el funcionamiento de la moneda-mercancía afectaba directamente al crédito, lo que constituía un permanente peligro para los negocios. De todos modos, resultaba impensable prescindir de la moneda fiduciaria y poner únicamente en circulación la moneda mercancía, puesto que esta solución habría empeorado aún más las cosas. La creación de los bancos centrales atenuó en gran medida esta deficiencia de la moneda de crédito. Al centralizar la oferta de crédito, se podía evitar en un determinado país la dislocación general de los negocios y del empleo, producto de la deflación, e intervenir de tal modo que se frenase el golpe y se repartiese su incidencia sobre todo el país. (Polanyi, K., 1997: 312).

A partir de 1870 el panorama económico variará sustancialmente, del anterior pacifismo internacionalista que se basa en la interdependencia de las naciones se pasará a un nacionalismo impulsado por los bancos centrales y a una tendencia a la autarquía. En la política económica exterior harán presencia los aranceles y el proteccionismo, así

como un imperialismo que busca asegurarse mercados y materias primas en países que no sean lo suficientemente potentes como para poner en peligro la propia economía nacional y sean fácilmente dominados económicamente. Mientras en la política interna se tiende al monopolismo y al conservadurismo, el imperialismo en el escenario internacional tendrá consecuencias desastrosas. El creciente recelo entre las potencias a la hora de comerciar y la competitividad a la hora de asegurarse nuevos mercados en tierras colonizadas llevará en último término a la situación en la que estalla la primera guerra mundial, colofón del proceso de deterioro del sistema de comercio mundial. Estuviesen o no justificados los mecanismos de protección que los países articulaban, los efectos de la intervención mostraron una debilidad del sistema de mercado mundial. Los derechos de aduana sobre los productos importados de un determinado país dificultaban las exportaciones de otro y lo forzaban a buscar mercados en regiones que no estaban protegidas políticamente. El imperialismo económico era una lucha entre las potencias para lograr el privilegio de extender su comercio en mercados sin protección política.

En esto radica la aparente paradoja del imperialismo: algunos países rechazaron comerciar conjuntamente y sin diferencias -cosa económicamente inexplicable y que parecía irracional- y, en vez de esto, intentaron anexionarse mercados en ultramar y comerciar con países exóticos. La razón que los impulsó a actuar de este modo fue simplemente el miedo a sufrir consecuencias similares a las que sufrían los pueblos incapaces de defenderse. (Polanyi, K., 1997: 341).

Todo este proceso constata que el sistema autorregulado puso en peligro la estructura de la misma sociedad y que la generación de políticas intervencionistas, que a la larga resultaron incompatibles con un libre mercado internacional, condujo definitivamente al colapso. Este reflujo proteccionista impuesto por el fracaso de la utopía del mercado se refleja en tres rasgos destacables de la reacción proteccionista que son la antítesis de los dogmas liberales y que se imponen vía política en este período. Los dogmas liberales que ya conocemos indican que la creación de la moneda debe estar sometida a un mecanismo de autorregulación y que las mercancías deben circular libremente de país en país sin obstáculos ni preferencias; en suma, los tres dogmas se resumen en el mercado de trabajo, el patrón oro y el librecambio. Frente a ellos, y motivados por la propia dinámica de los desajustes de la autorregulación, aparecerán las

políticas arancelarias y la legislación social de garantías para el mercado de trabajo. Por otra parte, el patrón oro se mantendrá a duras penas con un coste social cada vez mayor, y a costa de un intervencionismo totalmente contrario a las doctrinas liberales clásicas. La paz internacional que exigía el comercio a escala mundial se va tensando debido a los proteccionismos crecientes y el aumento de las desconfianzas. Los bancos nacionales se erigirán en los bastiones de un nuevo modelo de liberalismo nacional tendente a la autarquía y a la autoprotección y las tensiones derivadas de los esfuerzos para mantener el patrón oro internacional se transmitirán de unas partes a otras de la sociedad. O se resentirá el mercado nacional, o bien se tratará de dar una solución desde el gobierno con un intervencionismo autoritario que busque mantenerse a flote frente al patrón oro. Esta inevitable precipitación del liberalismo hacia medidas contrarias a su inspiración primigenia pone en evidencia la peligrosidad de subordinar la sociedad a un mercado autorregulado, y la necesidad creciente de ir protegiéndose cada vez más de él. Aún escuchando a los defensores a ultranza del credo liberal, que sostienen que el no-intervencionismo desembocará *al final* en una nueva época de bonanza, es absurdo pedirle a los individuos de la sociedad que sufran las devastadoras consecuencias de las crisis porque el mercado la solucionará más adelante. Eso es algo así como pedirles que dejen morir a sus hijos congelados en las heladas invernales porque “volverá el buen tiempo algún día”, esto sólo se puede defender desde un pliegue mítico-liberalista que coloca el mercado en el lugar de Dios y la naturaleza, para los cuales, recordemos, *todo es medio*.

En realidad, pretender que una colectividad se mantuviese indiferente al azote del paro, a las mutaciones de sus industrias y de sus oficios, con todo el cortejo de torturas psicológicas y morales que ello conlleva, y pretenderlo simplemente porque a largo plazo los efectos serán irrelevantes, era suponer un absurdo. (Polanyi, K., 1997: 342).

El liberalismo se transformó cada vez más en una criatura asistida artificialmente para seguir respirando. Las tensiones y tendencias que generaba, el proteccionismo, el imperialismo, el miedo al intercambio internacional y la extrema inestabilidad de la situación nacional, dieron lugar finalmente a las condiciones en las que desencadenó la crisis internacional que condujo, inevitablemente, al estallido de la primera guerra mundial. Una vez que hemos analizado las contradicciones y el problemático desarrollo



de los dogmas liberales que conducen a la aparición del doble movimiento, analizaremos brevemente el fenómeno de la democracia dentro de estas condiciones socioeconómicas y las consecuencias derivadas de los vaivenes electorales en este período, antes de pasar, por último, al estudio del período de entreguerras y el surgimiento definitivo del fenómeno del fascismo en Europa.

### **2.4.2.-Democracia, liberalismo y socialismo.**

Entre las dificultades que se acumularon en el período previo a la revolución fascista, el sistema de trabajo asalariado y la problemática laboral del desempleo se sumaban a un problema que los comienzos del liberalismo no habían tenido que enfrentar tan abiertamente como ahora se planteaba. Nos referimos a la democracia y el sufragio universal amparados constitucionalmente dentro de una sociedad de mercado en crisis. Dentro de las coordenadas que hemos expuesto, comprenderemos fácilmente que la clase obrera necesitaba un proteccionismo político que la defendiese de las mareas a las que la sometía el mercado, cuya inestabilidad y precariedad eran cada vez mayores, debido principalmente al intento feroz de regresar al patrón oro tras la guerra (cuestión expuesta brevemente después) y que subordinaba las necesidades del cuerpo social de la nación a los requisitos del mantenimiento de una moneda saneada. El proletariado tenía, desde hacía tiempo, una larga historia de reclamaciones de protección social, y reclamaba, por supuesto, su acceso al voto, lo cual suponía un peligro para el liberalismo ya que, a diferencia del campesinado, que aunque reclamaba protección estaba de acuerdo en mantener el sistema de mercado, el proletariado industrial se mostraba susceptible de convertirse en una potencia desintegradora del sistema económico, no conformándose con la legislación social proteccionista y aceptando como una alternativa válida la ruptura del mismo sistema de mercado, bajo cuyas condiciones las políticas de protección generaban a veces efectos tan indeseables como el propio mercado.

Cuanto más duramente golpeaba el mercado de trabajo las vidas de los trabajadores, con más insistencia reclamaban estos el derecho de voto. (Polanyi, K., 1997: 354).

La Revolución Francesa dejó como heredero un constitucionalismo que, otorgando el poder constituyente de la gramática social a los representantes elegidos por los ciudadanos, ponía en pie el paradigma democrático moderno. Sin embargo, la sociedad de mercado se fue encargando de sustituir la intervención racional en la regla por una intervención “domesticada” y subsidiaria del mecanismo autónomo del mercado, que sólo sirve para despejarle el camino y que hace descansar sobre su autorregulación todo el edificio social del trabajo, la tierra y la organización de la

producción. Esta segregación del ámbito económico en que se funda la sociedad de aquel otro en el que se permite la intervención política, necesita para funcionar bien de *un régimen adecuado que no permita que el gobierno asuma competencias respecto de la planificación y el diseño del modelo económico*, o que impida que llegue al gobierno alguien capaz de hacerlo y dispuesto a hacerlo. El modelo americano de Constitución, por ejemplo, negó de entrada la intervención del gobierno, fuese el que fuese, en las bases del sistema de mercado, mientras que la solución inglesa intentó, por otro lado, impedir de algún modo que llegasen a gobernar aquellos que estaban descontentos con las consecuencias de la economía liberal.

La constitución americana, elaborada en un medio de agricultores y artesanos por una clase dirigente consciente de lo que estaba ocurriendo en la escena industrial inglesa, aisló totalmente la economía de la jurisdicción constitucional y situó, en consecuencia, a la propiedad privada bajo la más poderosa protección que cabe imaginar y creó la única sociedad de mercado del mundo legalmente fundada. A pesar del sufragio universal, los electores se sentían impotentes ante los propietarios. En Inglaterra, la ley no escrita en la constitución podía resumirse en „hay que negar a la clase obrera el derecho de voto’ (...) Tanto en el interior como en el exterior de Inglaterra, de Macaulay a Mises, de Spencer a Sumner, no existió un solo militante liberal que se abstuviese de manifestar su firme convicción de que la democracia del pueblo ponía al capitalismo en peligro. (Polanyi, K., 1997: 355-356).

No obstante, la historia del siglo XIX desembocó definitivamente en la aprobación del sufragio universal, pero esto sólo fue posible en el momento en que se consideraba que los obreros y el proletariado en general estaban “preparados”, es decir, una vez que reconocieron su condición de obreros-mercancías y su absoluta dependencia del sistema de mercado para mantener a flote sus condiciones de vida, a pesar incluso de que la misma economía del sistema exigiera de su sacrificio y sobreesfuerzo para mantenerse “sana”. Épocas de crisis traducidas en paro y hambre les habían aleccionado. Sólo entonces, una representación muy determinada de los mismos pudo acceder al ámbito parlamentario.

Para recoger los beneficios de la edad de oro del capitalismo fue necesario esperar a que la clase obrera hubiese atravesado las „hungry forties’ (alrededor de 1840, años de escasez) para que surgiese una generación dócil. Hubo que esperar a que la capa superior de los obreros cualificados crease sus sindicatos, y se separase de la oscura masa de trabajadores sumidos en la

pobreza, y a que los trabajadores hubiesen dado su aprobación al sistema que les era impuesto por la nueva ley de pobres, para que la fracción de los mejor pagados de entre ellos fuese autorizada a participar en los consejos de la nación. (Polanyi, K., 1997: 356).

La experiencia de la primera guerra mundial hizo necesario que fuese la misma clase obrera la que sostuviese una sociedad tambaleante por el conflicto y, a pesar de que al terminar el conflicto se trató otra vez de segregar el poder obrero, éste fue cobrando cada vez mayor importancia y participó activamente en los últimos intentos de evitar el colapso final de la economía, hasta el punto de llegar a suponer un foco de fuerte tensión para la sociedad liberal posterior a la guerra.

Cuando la tensión creada en Europa por la guerra y la derrota hizo tambalearse el edificio de la sociedad, únicamente la clase obrera seguía estando disponible para hacer funcionar las cosas. Los sindicatos y los partidos demócratas se vieron obligados en todas partes a tomar el poder: Austria, Hungría, Alemania, llegaron incluso a ser declaradas repúblicas, pese a que ninguno de estos países había reconocido hasta ahora la presencia de un partido republicano activo. Pero, apenas desapareció el agudo peligro de la disolución, apenas los servicios de los sindicatos resultaron superfluos, las clases medias intentaron suprimir a la clase obrera el más mínimo peso en la vida pública. El peligro estaba en que las leyes de la economía no eran respetadas por los sindicatos y los partidos obreros en situaciones críticas. En efecto, desde la perspectiva de una economía de mercado, las interrupciones del orden público de los hábitos del comercio, que en otro sistema serían inofensivas, podían constituir una amenaza mortal, ya que podían provocar el derrumbamiento del régimen económico del que dependía la sociedad para subsistir. (Polanyi, K., 1997: 302).

La estructura propia de la sociedad de mercado hacía peligrosa la participación en la esfera política de partidarios de intervenciones sociales susceptibles de abandonar el sistema económico. A pesar de ello, el crecimiento de la importancia del proteccionismo social (recordemos el doble movimiento) y las tensiones a las que se veía sometido el cuerpo social bajo el intento de mantener el patrón oro, hicieron posible que, eventualmente, los partidos socialistas subieran al poder mostrándose en cualquier caso, como veremos, incapaces de resolver los problemas debido a la propia disposición estructural de una sociedad de mercado en declive. El intento de regresar al patrón oro definió la política económica tras la primera guerra mundial.

Si nos guiamos por los criterios de este siglo, el primer decenio de posguerra aparecería como una era revolucionaria: visto desde nuestra perspectiva reciente fue justamente lo contrario. El perfil de este decenio fue profundamente conservador y revela la convicción casi universal de que sólo el restablecimiento del sistema anterior a 1914, ‘realizado ahora sobre bases sólidas’ podría volver a traer la paz y la prosperidad. En realidad, el fracaso de este esfuerzo por volver al pasado fue lo que promovió la transformación de los años treinta. (Polanyi, K., 1997: 55).

El mundo resultante de la gran guerra trató de recomponer el esquema económico liberal anterior al desastre. Recordemos que uno de los tres dogmas del credo liberal consistía en el mantenimiento del patrón oro como garante del librecambio internacional. Ya expusimos anteriormente cómo este empeño por mantener la sociedad a la altura de una moneda saneada de cara al oro repercutía sensiblemente en la sociedad nacional, lo que fue uno de los motivos de aparición de los aranceles y los bancos centrales, y también del miedo que condujo al imperialismo colonialista y a la primera guerra mundial. A pesar de sus problemáticas consecuencias se volvió a aplicar la misma política, con lo que se vieron gravemente afectadas las condiciones sociales de vida de los pueblos. La apuesta se mantuvo a pesar de todo, puesto que mantenerse en el patrón oro era mantenerse a flote en el único mundo que el credo liberal había aceptado como legítimo, el mundo del mercado autorregulado:

A decir verdad, el carácter esencial del patrón-oro para el funcionamiento del sistema económico internacional de la época era el único dogma compartido por los hombres de todas las naciones y de todas las clases, de todas las creencias religiosas y de todas las filosofías sociales. Cuando la humanidad puso en juego todo su valor para reconstruir su existencia en ruinas, esta creencia constituyó la realidad invisible a la que pudo asirse la voluntad de vivir. (Polanyi, K., 1997: 59).

Abandonar el oro significaba dejar de participar en la economía mundial... En países como Alemania, Francia, Bélgica y Austria destruir la moneda significaba romper sus lazos con el mundo exterior y sacrificar así las industrias tributarias de materias primas importadas, desorganizar el comercio exterior sobre el que descansaba el empleo, y todo eso sin tener la menor posibilidad de obligar a sus proveedores a depreciar sus productos al mismo nivel y evitar así las consecuencias de una caída del equivalente de oro de su moneda... (Polanyi, K., 1997: 360).

Las cuestiones de organización social debían mantenerse subordinadas a las necesidades del restablecimiento de la moneda, con lo que las cuestiones del mercado libre interior eran constantemente reajustadas por el gobierno, que subordinaba los ingresos y el empleo a la moneda mediante un intervencionismo autoritario que tenía como finalidad mantenerla saneada. La situación social generada por esta política producía un debilitamiento sucesivo de las fuerzas democráticas, ya que iba desplazando la tensión hacia el cuerpo social, que acusaba especialmente las consecuencias directas de estas medidas, como puede ser la bajada de los salarios. Los cambios constituían una palanca muy eficaz para reducir el nivel de los salarios. Las decisiones basculaban entre dos polos, o bien se reducía la tensión social con el riesgo de quebrar la moneda y llevar al país a un colapso a nivel internacional, o se mantenía la moneda al precio de la dislocación social. Ni siquiera las intervenciones políticas proteccionistas a favor de la sociedad pudieron salvar la situación, pues esta misma sociedad depende, a nivel internacional, del mercado autorregulado. La sociedad construida a través de las mercancías ficticias ponía de manifiesto su incompetencia a la hora de atender las necesidades humanas y también la incapacidad del credo liberal de cumplir sus promesas, así como lo absurdo de subordinar la realidad de los pueblos al automatismo material de un sistema de mercado. Las contradicciones de este mundo liberal generaban paradojas irresolubles, el trabajo tenía que encontrar su precio en el mercado y todo precio que no hubiese sido establecido de este modo era considerado “no económico”. En la medida en que el trabajo asumió esta responsabilidad se comportaba como un elemento de la oferta de la economía de mercado, que es lo que era, y como es lógico, rechazaba venderse por debajo del precio que el comprador podía pagar. Esta idea llevada a sus últimas consecuencias significa que la principal obligación del trabajo era estar casi constantemente en huelga, lo cual supone el colmo del absurdo, a menos que se deduzca lógicamente de la teoría del trabajo entendido como mercancía. La fuente de este desacuerdo entre la teoría y la práctica es, por supuesto, que el trabajo no es en sí mismo verdaderamente una mercancía. Definitivamente, la sociedad liberal se encontraba en una encrucijada de la que no conseguiría salir airosa, puesto que toda medida que se tomase resultaba motivo de tensión para la sociedad, bien fuera directamente, evitando las mediadas de protección sobre el cuerpo social, o de forma indirecta, si se protegía la sociedad pero “de rebote” se resentía la moneda y la nación en su conjunto, con lo cual los efectos nocivos resultaban también inevitables. Cualquier método parecía inútil si se aplicaba dentro de

la olla a presión del mercado. Dentro de este contexto crítico cobró fuerza finalmente el socialismo, tendencia que condensó las perspectivas teóricas que trataban de recuperar el espacio social como un lugar susceptible de intervención política, un lugar accesible a la proyección de medidas sociales y a la constitución de leyes racionales que tomaran como un fin en sí mismo al hombre y la sociedad, que hasta ahora habían sido tratados como mercancías. Se muestra así heredero del proyecto ilustrado que quedó pendiente en la Revolución Francesa. Si la Revolución Francesa luchó contra la heteronomía moral, la propuesta socialista es luchar contra la heteronomía “capital”. Después de la guerra la Revolución Rusa se mostró como un ejemplo de una nueva manera de estructurar el todo social, como una nueva “receta” de intervención y, si bien las condiciones de Rusia eran muy particulares e incluso diferentes de lo que los teóricos socialistas definían como adecuadas, su ejemplo influyó decididamente en las masas socialistas occidentales que, aún en condiciones muy distintas, veían en ella un ejemplo de solución diferente, nueva y radical a los problemas que les acuciaban. El socialismo cobraba fuerza dentro de una sociedad que cargaba de daños cada vez más al propio cuerpo social y cuya mejora suponía, para esta corriente política, el objetivo a cumplir a través de una reestructuración de la totalidad de la sociedad desde la razón y por medio de la subordinación de la economía y el mercado a las necesidades sociales de los hombres.

El socialismo es ante todo la tendencia inherente a una civilización industrial para trascender el mercado autorregulador subordinándolo conscientemente a una sociedad democrática. El socialismo es la solución que surge directamente entre los trabajadores, quienes no entienden por qué no ha de estar la producción directamente regulada, ni por qué los mercados no han de ser un elemento útil, pero secundario en una sociedad libre. Desde el punto de vista de la comunidad en su conjunto, el socialismo es simplemente una forma de continuar el esfuerzo para hacer de la sociedad un sistema de relaciones realmente humanas entre las personas... (Polanyi, K., 1997: 367).

A pesar de que el socialismo no se había comportado de forma beligerante sino más bien reformista respecto de la sociedad de mercado en períodos de calma, no ocurría lo mismo en períodos tan críticos como el que hemos descrito, estando en este caso dispuesto a romper las reglas del juego capitalista y ensayar nuevas soluciones, inspirado en parte por el ejemplo de la solución rusa. La sociedad en la que se

desarrollaba el socialismo estaba dividida. Frente a él se situaba la tendencia liberal, y si bien éste representaba los intereses de la sociedad en tanto tal y de los individuos en tanto que seres humanos, aquella agrupaba a los empresarios y propietarios de la industria, que de alguna manera tenían de hecho la responsabilidad de mantener a flote la economía, y de responder con medidas determinadas y concretas a la situación económica material en la que la sociedad se encontraba realmente. Mientras que el socialismo llegó a introducirse con fuerza en el parlamento, la industria y el liberalismo trataban de responder a las reclamaciones de la moneda. Es así que proteccionismo y socialismo chocaron con las determinaciones materiales de un sistema económico que no podía seguir a flote, y fracasaron en reformar la sociedad de mercado en este período tenso y terminal, llegando al estadio de parálisis social que condujo definitivamente al abandono del oro y al colapso final de la sociedad de mercado y el credo liberal. Los gobiernos socialistas no consiguieron, pese a sus intenciones, salvar la situación con medidas de protección social, puesto que estaban determinados a sobrevivir dentro del contexto de la sociedad de mercado y el respeto al patrón oro. Pero si el socialismo fracasó en sus intentos debido al respeto que merecía el oro, los propios liberales fracasaron a continuación en el intento de mantener ese mismo oro. Si los primeros chocaron con las determinaciones propias del sistema capitalista siendo socialistas, los segundos lo hicieron igual siendo liberales desde el lado contrario, demostrando así que es el propio desarrollo de los presupuestos del sistema el que lleva a colapso y poniendo de manifiesto lo absurdo de intentar remediar las situaciones desde perspectivas políticas, cuando hace ya tiempo que se ha sacrificado toda decisión política sobre lo social en aras de una política por entero subordinada a un mercado que se pretende autorregulado.

En Gran Bretaña, desde 1925, la moneda estaba en una situación poco saneada... No hacía falta un golpe de mano de los banqueros -golpe de mano que realmente existió- para hacer comprender claramente al país la alternativa entre, por una parte, una moneda saneada y presupuestos saneados, y por otra, servicios sociales mejores y una moneda depreciada -estuviese la depreciación producida por los salarios elevados y por una caída de las exportaciones o simplemente por gastos financiados mediante un déficit-. Dicho en otros términos, había que optar entre una reducción de los servicios sociales o un descenso en las tasas de intercambio... Dado que el partido laborista era incapaz de decidirse por una de las dos medidas -la reducción era contraria a la línea política de los sindicatos y el abandono del oro



habría sido considerado un sacrilegio- el partido laborista fue barrido y los partidos tradicionales redujeron los servicios sociales y a fin de cuentas abandonaron el oro. (Polanyi, K., 1997: 358).

Esto sucedió en todas partes en Europa, lo que revela el fracaso manifiesto de un sistema económico y político en el que las decisiones gubernamentales estaban rendidas ante el mercado, en ningún sitio se pudo evitar lo inevitable y el tiempo demostró que la única manera de jugar parecía ser romper la baraja. Ni una tendencia ni su contraria pudieron resolver el jaque-mate ante el que el mercado había colocado a la política.

En todos los países importantes de Europa se puso en marcha un mecanismo similar que produjo efectos enormemente semejantes entre sí. Los partidos socialistas tuvieron que abandonar el poder, en Austria en 1923, en Bélgica en 1926 y en Francia en 1931, para poder salvar la moneda... La llamada experiencia Blum (1936) nos proporciona otro ejemplo. El partido socialista estaba en el gobierno, pero con la condición de que no se pusiese ningún embargo a las exportaciones de oro. El New Deal francés no tenía ninguna posibilidad de salir victorioso ya que el gobierno tenía las manos atadas respecto a la crucial cuestión de la moneda. Este ejemplo es concluyente ya que, tanto en Francia como en Inglaterra, cuando el partido socialista dejó de tener capacidad de acción, los partidos burgueses abandonaron el patrón oro sin más historias. Estos ejemplos muestran hasta qué punto el postulado de una moneda sana ejercía un efecto mutilador de las tendencias políticas favorables al pueblo. (Polanyi, K., 1997: 359- 360).

La sociedad en su conjunto resistió como pudo la tensión de estos años mientras mantuvo a flote el comercio internacional y la economía mundial al precio que fuese. De los dogmas liberales que vertebraron el nacimiento del mito liberal todos se habían visto hibridados necesariamente con medidas proteccionistas para salvaguardar la sociedad, demostrando que el mercado autorregulado no puede sostener sobre sí una sociedad si no es reduciendo lo humano a mercancía. El último de los pilares del edificio capitalista que cayó fue el patrón oro, y con él el comercio internacional, y con él por supuesto, el mito del mercado.

...en el interior de las naciones, consideradas individualmente, la tensión permaneció latente durante el tiempo en que la economía mundial continuó funcionando. Únicamente cuando desapareció el último vestigio de esas instituciones, el patrón oro, la tensión interna de las naciones se relajó. Estas podían hacer frente al fin a la nueva situación de un modo muy

diferente, que suponía adaptarse a la desaparición de la economía mundial tradicional; cuando ésta se desintegró, la propia civilización de mercado se vio también sepultada. (Polanyi, K., 1997: 346-347).

La heteronomía particular propia del mercado había impedido a la voluntad de los hombres legislar según el proyecto ilustrado, suplantando las gramáticas de la identidad y el mito por las determinaciones del capitalismo y obligando a la sociedad a sobrevivir y plegarse a sus leyes como pudo. Mitos como la naturalización del mercado demostraron que el mercado en sí generaba una realidad social heterónoma que necesitaba del mito para convertir los desastres que provocaba en momento de un desarrollo autónomo, naturalizado y en definitiva, divino. No obstante, este dispositivo mítico no logró satisfacer las necesidades sociales que los viejos mitos sí satisfacían, puesto que no había una gramática general estructurada que vertebrase y ordenase las necesidades de los hombres según un patrón que tomase la sociedad misma como un fin. El mito del mercado legitimó la no-satisfacción que generaba el mercado a esa especie de no-hombres que conformaban la mercancía trabajo. Una vez roto el tablero de juego de liberalismo por la imposibilidad de jugadas que evitasen el desastre, quedó libre la opción de reestructurar los restos de la antigua sociedad. En ese momento, los mecanismos de construcción de sociedad que habían sido relegados tomaron más fuerza que nunca. Los viejos dispositivos míticos que a través de milenios habían contado a los hombres quienes eran se reactivaron para cimentar la sociedad. Los dispositivos de la identidad y la voluntad se plegaron en una nueva formulación que estalló con fuerza para reconstruir la totalidad social desde una nueva heteronomía mítica: el fascismo. Expondremos brevemente el marco histórico en que esto sucede. Este proceso mantiene estrechas relaciones con los contenidos del apartado B de la Tesis, referente a la relación del psiquismo con la identidad cultural.

Un nuevo conjunto de ideas directrices suplantaba al mundo del mercado autorregulador. Para consternación de la gran mayoría de contemporáneos, las fuerzas insospechadas del liderazgo carismático y del aislamiento autárquico explotaron y fundieron las sociedades en nuevos moldes. (Polanyi, K., 1997: 320).

Por último, llegó el momento en el que el sistema económico y el político se vieron amenazados por una parálisis total. La población tenía miedo y la función dirigente podía recaer

en quienes ofrecían una salida fácil, fuese cual fuese el precio a pagar. Los tiempos estaban maduros para la solución fascista. (Polanyi, K., 1997: 370).

## **2.5- LA IDENTIDAD EN LA REVOLUCIÓN FASCISTA.**

### **2.5.1-El contexto prefascista.**

El proceso de dislocación social al que había dado lugar el colapso definitivo de la economía liberal dejó tras de sí una sociedad descompuesta y confundida. Dado que no había una alternativa de actuación dentro del sistema capitalista, el conjunto de la población se vio arrastrado a la deriva, irritado, confuso y sin ningún referente. Ni siquiera la inestable estructura del mercado sostenía ahora el cuerpo social. Una vez abandonados sus dogmas y sus estrategias, toda la tensión derivada de las convulsiones sociales que el capitalismo generaba y acumulaba se liberó, y se pasó a una reestructuración social completa que en muchos países tomó el rostro del fascismo. Los viejos mitos ocuparon de nuevo su antiguo lugar y la identidad se reveló una vez más como un dispositivo eficaz para vertebrar una sociedad que el colapso del mercado se había encargado de convertir en la materia prima de un nuevo mecanismo.

Se puede describir la solución fascista como el impasse en el que se había sumido el capitalismo liberal para llevar a cabo una reforma de la economía de mercado, realizada al precio de la extirpación de todas las instituciones democráticas tanto en el terreno de las relaciones industriales como en el político. El sistema económico, que amenazaba con romperse, debía así recuperar fuerzas, mientras que las poblaciones quedarían sometidas a una reeducación destinada a desnaturalizar al individuo y a convertirlo en un ser incapaz de funcionar como un miembro responsable del cuerpo político. Esta reeducación, que incluía dogmas propios de una religión política y que rechazaba la idea de fraternidad humana en cualquiera de sus manifestaciones, se llevó a cabo mediante un acto de conversión de masas impuesto a los recalcitrantes mediante medios científicos de tortura. (Polanyi, K., 1997: 372).

Si la Revolución Francesa trató de liberar un espacio para la razón que fue a la postre ocupado por el mecanismo del mercado libre, el definitivo colapso de éste no dio lugar a una nueva intervención racional en las reglas que constituyen la cultura como quizá cabría esperar, no dejó paso a la autonomía moral sino que, al contrario, produjo un bucle histórico que retornó a las viejas recetas de organización social, las de la heteronomía moral. El trágico panorama del siglo XX es éste, un juego entre capital e identidad cultural, oponiéndose, sustituyéndose, en ocasiones plegándose, pero

agotando todas las dimensiones de posible emergencia de leyes racionales establecidas para el “hombre”. Mercado y costumbre, capital y mito aparecen constantemente, opuestos o plegados, colmando el espacio que se supone propio de la intervención política. En este tramo de nuestro recorrido teórico nos centraremos de forma particular en el brote y desarrollo de la solución fascista del nazismo alemán, con la finalidad concreta de estudiar su articulación interna como identidad cultural. Es por ello que casi todos los comentarios y datos se refieren a las condiciones de aparición del nazismo, puesto que éste es el ejemplo que hemos considerado más representativo, por su extremismo e importancia histórica, del resurgir del mito. De igual modo que una planta se eleva desde la fermentación de los restos de organismos anteriores, veremos ahora cómo la identidad emerge de los restos del mercado, nutriéndose de sus residuos y recombinándolos en una nueva estructura. La sociedad capitalista ha dejado a su paso un conjunto de realidades que se van a ensamblar para madurar la solución fascista. La ciudadanía está desencantada de los partidos políticos, que tanto por parte del socialismo como por parte de la burguesía hemos visto fracasar de modo estrepitoso ante la descomposición estructural de la sociedad internacional de mercado. Ni uno ni otra, como acabamos de exponer en páginas anteriores, pudieron evitar la parálisis social, dejando tras su intervención un halo de rabia, indignación y descontento.

La indiferencia ante los asuntos públicos, la neutralidad en los asuntos políticos, no son en sí mismas causa suficiente para el auge de los movimientos totalitarios. La sociedad competitiva y adquisitiva de la burguesía ha producido la apatía, incluso la hostilidad hacia la vida pública no sólo, y ni siquiera primariamente, en los estratos sociales que fueron explotados y excluidos de la participación activa en la dominación del país, sino, en primer lugar, dentro de su propia clase... La caída de los tabiques que protegían a las clases transformó a las dormidas mayorías existentes tras todos los partidos en una masa inorganizada e inestructurada de furiosos individuos que no tenían nada en común excepto su vaga aprensión de que las esperanzas de los miembros de los partidos se hallaban condenadas, de que, en consecuencia, los miembros más respetados, diferenciados y representativos de la comunidad eran unos imbéciles y de que todos los poderes existentes tras todos los partidos eran no tanto malos como igualmente estúpidos y fraudulentos. Para el nacimiento de esta solidaridad negativa, nueva y aterradora, no tuvo gran consecuencia el hecho de que el trabajador parado odiara el statu quo y los poderes existentes bajo la forma del partido socialdemócrata; que el pequeño propietario expropiado lo odiara bajo la forma de un partido centrista o derechista, y los antiguos miembros de las clases media y alta lo odiaran bajo la forma de la extrema derecha tradicional. Las dimensiones de esta masa de hombres generalmente insatisfechos y desesperados aumentaron rápidamente en Alemania y

Austria después de la primera guerra mundial, cuando la inflación y el paro se sumaron a las quebrantadoras consecuencias de la derrota militar... (Arendt, H., 1987 III: 490-494).

Un gran conjunto de individualidades descontentas y sin sentimiento de grupo y una situación social desreglada es la coyuntura perfecta para la condensación de una forma de organización cultural que en el género humano se produce espontáneamente, y que durante miles de años protagonizó la historia de la humanidad: *la identidad*. En el apartado B del trabajo comprenderemos cómo esto sucede desde un estudio teórico más específico. La descomposición social de la que nace, unida al carácter de “retorno” que su implantación toma tras la usurpación de su lugar por el mercado durante siglos, confiere a la identidad cultural un carácter reactivo que la inviste de una virulencia particular. Esta identidad no aparece vestida con los antiguos ropajes de la tradición, no se muestra bajo un formato mítico que haya pasado de generaciones a generaciones durante cientos de años como un río profundo, tranquilo y lento, que principalmente trata de mantener inmóvil y eterno un referente de sentido universal expresado en su mito. Esta identidad viene, en cambio, inyectada de revolución, de inundación repentina, de torrente. Se define por la oposición emocional y radical a un estado de cosas previo, y uno de sus componentes definitorios es el de la destructividad de lo pasado, de la purga por el fuego, concibiéndose a sí misma como una brutal iniciación a un nuevo período más allá del corrupto y deshonesto ayer. La incapacidad de la sociedad de mercado para dar contenido y aplicación a los supuestos derechos ilustrados de los que se pretendía heredera, la suspensión de los mismos en la cuerda floja de los precios y su subordinación total a una economía anónima y autorregulada que se precipitó en el desastre final del capitalismo internacional, configuraron un terreno abonado para esta violenta revolución.

Como la burguesía afirmaba ser el guardián de las tradiciones occidentales y tornó confusas todas las cuestiones morales, jactándose públicamente de virtudes que no sólo no poseía en privado, sino que realmente despreciaba, parecía revolucionario aceptar la crueldad, el desprecio por los valores morales y la amoralidad general, porque así se destruía al menos la duplicidad sobre la que parecía descansar la sociedad existente. ¡Qué tentación la de elogiar las actitudes extremistas en esta penumbra hipócrita de las dobles normas morales, la de exhibir públicamente la máscara de la crueldad cuando todo el mundo es duro pero pretende ser amable; la de jactarse de la maldad en un mundo no de maldades, sino de bajezas! (Arendt, H., 1987 III: 519).

En el caso del nazismo en particular, la revolución hará acopio de los vestigios de identidad supervivientes en el pueblo alemán y los insertará en una nueva matriz mítica que reúne todas las características que hemos estudiado para la heteronomía moral, en particular las de corte milenarista y apocalíptico. La huida en masa al mundo del mito desde los restos del mercado marcará la revolución nazi y su definitiva búsqueda de un nuevo paradigma cultural que provea a los individuos de sentido y condiciones materiales para subsistir, cosas ambas que van ligadas indisolublemente en toda sociedad neolítica o tribal. La solución nazi consiste en la generación de una sociedad en la que todos los dispositivos de la identidad se desarrollan y ponen en práctica con una celeridad violenta y agresiva.

Los seres humanos necesitan la transformación constante de las condiciones caóticas y accidentales en un molde fabricado por el hombre y de relativa consistencia... Ante la alternativa de enfrentarse con el crecimiento anárquico y la arbitrariedad total de la decadencia o inclinarse ante la más rígida consistencia fantásticamente ficticia de una ideología, las masas elegirán probablemente lo último y estarán dispuestas a pagar el precio con sacrificios individuales; y ello no porque sean estúpidas o malvadas, sino porque en el desastre general, esta evasión les otorga un mínimo de respeto propio. (Arendt, H., 1987 III: 542).

La caída de la sociedad burguesa trajo consigo la destrucción de los mínimos asideros potencialmente identitarios que se pudiesen establecer dentro de ella. En un mundo donde lo político, ahogado en los estrechos márgenes que le dejaba lo económico, se definía precariamente por la posición relativa respecto del mercado, es comprensible que una vez que el mercado cayó en picado, todas las posiciones relativas a su funcionamiento y modificación parcial perdiesen el sentido, salvo aquellas que se situaban frente a él en términos de oposición. Como veremos a continuación, el fascismo alemán supo aparentemente conjuntar las posiciones de rechazo de la política capitalista en un crisol de altísima efectividad, que consiguió fundir el rechazo ante la invasión mercado propio de la identidad cultural con otras apuestas políticas de oposición al capitalismo como el comunismo. No obstante, también supo atraer a grandes porciones de la burguesía prometiéndoles respetar sus intereses y aumentar sus beneficios. El fascismo, en este sentido, prometía a veces lo mismo y lo contrario a diferentes capas de la sociedad, proponiendo a cada individuo una identificación bajo

sus siglas que cada uno entendía y asumía desde su situación propia, pero que, a través de la fuerza del dispositivo mítico generador de identidad fundió las diferencias en un único movimiento totalitario. Acogiendo tendencias aparentemente diferentes en la matriz identitaria de las masas se mostró como un efectivo unificador y un potente competidor del comunismo. La unificación de la masa social bajo una única identidad lograda mediante la organización de los individuos al amparo de un imaginario mítico fue el acierto estratégico de la revolución nazi. En definitiva, lo que la revolución fascista vino a ofrecer era el primado de la voluntad sobre la vertebración mercantil de la sociedad, el primado de la identidad cultural sobre el mercado regulador de las condiciones de vida del hombre y las tierras y, desgraciadamente, también sobre la razón. En un mundo donde la efectividad política había casi desaparecido, el fascismo trajo una política divinizada y mitológica que rápidamente prendió en las voluntades de un mundo desmembrado y desesperado.

Los movimientos totalitarios son posibles allí donde existen masas que, por una u otra razón, han adquirido el apetito de la organización política. (Arendt, H., 1987 III: 489).

Los nazis llegaron al poder gracias a una confluencia de factores, entre los que figuraban la depresión económica, el anhelo que tenían los alemanes de que finalizara el desorden y la violencia callejera organizada que había atormentado a la república de Weimar en sus años finales, el odio extendido de manera más general hacia la Weimar democrática, la aparente amenaza de una toma del poder por parte de los izquierdistas, la ideología visionaria de los nazis y la propia personalidad de Hitler, un hombre que manifestaba sin la menor reserva sus odios ardientes y que resultaba atractivo, incluso irresistible para tantísimos alemanes. (Goldhagen, D. J., 1997: 123).



### **2.5.2-Fascismo, nacionalismo y mercado.**

Es bastante demostrativo respecto de las relaciones entre identidad cultural y capitalismo contemplar cómo, a la par que se han producido las fluctuaciones en el funcionamiento de la sociedad de mercado, el fascismo ha ido creciendo o decreciendo en importancia. Este movimiento es uno de los gérmenes que han habitado siempre la trastienda del mercado, conservando dentro de sí los dispositivos de la identidad cultural y la heteronomía moral como un coágulo en la gran disolución que provocó la libre circulación de las mercancías. Un coágulo que comenzó a crecer definitivamente el día en que el capital ya no pudo mantener el funcionamiento de ese mundo ficticio de disolución social. Todas las formaciones basadas en residuos identitarios, tanto fascistas como nacionalistas, como antisemíticas (estas últimas de una grandísima importancia respecto del nazismo) han utilizado sistemáticamente las brechas en el funcionamiento del mercado para convertirse en puntos de mira, en referentes de reorganización de la sociedad. Así, mientras el capitalismo parecía mantener relativamente sus promesas y solucionarse con parches estas tendencias permanecieron confinadas en un espacio limitado, o continuaron sencillamente dormidas. Este vaivén de latencia y presencia se mantuvo hasta que, por fin, el ruido atronador que produjo el mundo capitalista al desplomarse las liberó de su sueño de forma definitiva y aterradora, como la historia puso de manifiesto. El fascismo, el nacionalismo, o el antisemitismo, han reaccionado contra el mercado y se han apoyado o identificado unos con otros a pesar de ser distintos. El fascismo y el nazismo se apoyaron en el nacionalismo para levantar una estructura propia, un edificio que, en cuanto pudo, se desprendió de este apoyo como de un viejo andamio que se abandona al terminar la reforma para la que sirvió de instrumento.

...el fascismo europeo de los años veinte se ligó exclusivamente de un modo accidental a tendencias nacionalistas y contrarrevolucionarias. Se produjo así una simbiosis entre movimientos que en su origen eran independientes, que se reforzaron unos a otros dando la impresión de que existían entre ellos profundas semejanzas, cuando en realidad eran muy distintos. (...) De hecho el papel jugado por el fascismo ha estado determinado por un único factor: el sistema de mercado. Durante el período transcurrido entre 1917-23 los gobiernos solicitaron ocasionalmente a los fascistas que los ayudasen a restablecer la ley y el orden. Esto bastaría para hacer funcionar el sistema de mercado. En este período el fascismo siguió siendo

embrionario. Durante el período comprendido entre 1924-29, el restablecimiento del sistema de mercado parecía asegurado, y, durante este tiempo, el fascismo se desdibujó completamente en cuanto fuerza política. A partir de 1930, la economía de mercado entró en crisis, y además en una crisis generalizada. En pocos años, el fascismo se convirtió en una potencia mundial. (Polanyi, K., 1997: 377).

Tanto el fascismo como el nacionalismo y el antisemitismo combinan en su historia esos estados de manifestación y latencia. Este último, de vital importancia para comprender los dispositivos de identidad en los que se apoya la revolución nazi, aparecía como un viejo rescoldo sucesivamente avivado y achicado a lo largo de la historia y que tenía su germen ya en el cristianismo. No es este el lugar para realizar en profundidad un estudio retrospectivo de las raíces del antisemitismo, Daniel Jonah Goldhagen lo expone con riqueza en su obra *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Nos interesa reseñar, sobre todo, que si todas estas tendencias han sobrevivido latentes al capital y su credo liberal ha sido, entre otras cosas, porque el mercado se ha mostrado incapaz de ofrecerles otro aglutinante conformador de sociedad mínimamente más estable que el concepto de mercancías.

A modo de breve comparación, otra ideología, junto con las emociones que subyacen en ella, que da la impresión de aparecer y desaparecer una y otra vez ha sido el nacionalismo, similar al antisemitismo y consistente en las profundas creencias y emociones vinculadas al hecho de considerar a la nación como la categoría política suprema y objeto de lealtad. El nacionalismo no se ha materializado y desmaterializado repetidas veces, pero sí que lo han hecho el carácter central que tiene en las ideas de la gente y su expresión. Las creencias y sus emociones nacionalistas permanecen en estado latente, y como el antisemitismo es posible activarlas con facilidad, rapidez, y a menudo con unas consecuencias devastadoras, cuando se dan unas condiciones sociales o políticas que las provocan. (Goldhagen, D. J., 1997: 73).

El nazismo supo unificar todas las tendencias identitarias que aparecían aisladas y repartidas por la sociedad. En sus primeros momentos las necesitó para sobrevivir, y amoldarse a ellas le permitió mantenerse a flote el tiempo suficiente para tomar su propio rumbo y abandonarlas, absorberlas o subordinarlas cuando ya no las necesitó, mostrándose ya abiertamente como una religión nueva, totalitaria y radical, y en extremo destructiva e irracional. El movimiento fascista se puso en muchas ocasiones al servicio de la cuestión nacional y utilizó esta función como un trampolín. Su objetivo

trascendía el marco político y económico: era de carácter social. El nazismo fundió en una única fórmula el nacionalismo y el socialismo, catalizados por una tendencia que se convirtió en su esencial mecanismo de identificación y que era una de las más poderosas semillas latentes en el pueblo alemán desde la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna: el antisemitismo. La unión de todos estos lugares sustraídos al mercado en un impulso que integraba orgánicamente a los individuos bajo un proyecto al que se subordinaba cualquier otro móvil social, era una respuesta atractiva y efectiva.

Cuando la atención pública se hallaba igualmente centrada en el nacionalismo, por una parte, y en el socialismo, por otra; cuando se juzgaba que los dos eran incompatibles..., una solución semántica cuya „Obrero Alemán Nacional Socialista’ (nazi) ofreció una síntesis, supuestamente encaminada a una unidad nacional, a una solución semántica cuya doble marca de fábrica de „Alemán’ y „Obrero’ relacionaba al nacionalismo de la derecha con el internacionalismo de la izquierda. El nombre mismo del movimiento nazi privó de su contenido social a todos los demás partidos y pretendió implícitamente incorporar a todos... los nazis realizaron su propia combinación de tal forma que toda la pugna del parlamento entre socialistas y los nacionalistas, entre quienes pretendían ser antes que nada obreros y quienes eran antes que nada alemanes, pareció como una impostura concebida para ocultar ulteriores motivos siniestros, porque ¿acaso no era todo esto a la vez un miembro del partido nazi? (Arendt, H., 1987 III: 548).

Una sociedad que antes flotaba a la deriva en la inestabilidad del mercado, se encontraba ahora pesando sobre la identidad fija de la nación, la raza y la identidad, y tenía a su frente un proyecto que subordinaba la economía y transformaba el móvil de la ganancia en el del destino común, dando una importancia casi sin precedentes a la sociedad misma frente al mercado. La realidad humana posterior al mundo liberal se reconfiguró rápida y fácilmente según su modelo más antiguo y conocido, la identidad cultural, retornando con ello al espacio propio de la heteronomía moral mítica. Si el mercado mitificó la autorregulación como naturaleza y la no-intervención como ley natural, ahora el fascismo reivindicará la intervención sin medida como ley natural, la voluntad del líder como valor supremo, y la acción destructiva y reconstructiva como horizonte de sentido. Ofrecerá a las masas la vieja receta por la cual cada individuo está articulado en una totalidad que da razón del universo cultural y natural y que, a pesar de exigirle una absoluta fidelidad, le provee de unas condiciones materiales de subsistencia y le ofrece un lugar por derecho en las entrañas de la misma sociedad de la que forma parte. La restauración de la identidad nazi tras el mercado fue una de las experiencias

más radicales del siglo XX, no desechó ninguno de los segmentos culturales para acoplarlos a su proyecto, generando un conglomerado ideológico tan potente y espeso como fue posible.

El lenguaje del cientifismo profético correspondía a las necesidades de las masas que habían perdido su hogar en el mundo y estaban ya preparadas para reintegrarse a la fuerzas eternas y todopoderosas que por sí mismas conducen al hombre, nadador en las olas de la adversidad, hasta las costas de la seguridad. (Arendt, H., 1987 III: 539).

La totalidad cultural se restauró alrededor de una imagen sobrenatural y religiosa. Se puede decir que este movimiento es una especie de *religión política*. En su período ascendente, se sirvió de todas las tendencias emocionales que encontró a su alrededor, pero una vez que consiguió afianzarse en el poder su política respondió únicamente a un pequeño número de motivaciones muy peculiares. El paso del nacionalismo al imperialismo revela la intensidad con que aparecen, cada vez más, factores de orden mítico-religioso que se van haciendo con el núcleo de la motivación nazi, como son el milenarismo, el concepto de raza, la predestinación, la unidad y continuidad de la naturaleza y la cultura, etc... En este desarrollo podemos contemplar cómo van apareciendo viejos contenidos míticos que ya estudiamos con Mircea Eliade y que revelan cómo el fascismo va desnudándose de todos los ropajes que le dan una apariencia más o menos racional para dejar al fin al descubierto un rostro completamente mitológico, una de las manifestaciones más puras de sometimiento de las normas culturales al mito y uno de los ejemplos más aterradores de cómo puede manifestarse la heteronomía moral de una identidad cultural a través de una mitología destructiva y sanguinaria.

La propaganda nazi concentró todas estas perspectivas nuevas y prometedoras en un concepto que denominó Volksgemeinschaft. Esta nueva comunidad, ensayada por el movimiento nazi en la atmósfera pretotalitaria, se hallaba basada en la igualdad absoluta de todos los alemanes, una igualdad no de hecho sino de naturaleza, y en su absoluta diferencia con todos los demás pueblos. Después de que los nazis subieron al poder, este concepto perdió gradualmente su importancia y dio paso, por una parte, a un desprecio general por el pueblo alemán que los nazis habían albergado siempre, pero que hasta entonces no habían podido demostrar muy bien públicamente, y, por otra, a una gran ansiedad por ampliar sus propias filas con arios de otras

naciones, idea que sólo había desempeñado un pequeño papel en la fase previa al poder de la propaganda nazi. La Volksgemeinschaft era simplemente la preparación propagandística para una sociedad racial „aria’ que, al final, habría condenado a todos los pueblos, incluyendo a los alemanes. (Arendt, H., 1987 III: 552).

En conclusión, el movimiento nacionalsocialista supo recoger diferentes tendencias sociales de carácter identitario que habían permanecido más o menos latentes en los períodos de relativa bonanza del mercado y, al mismo tiempo, fue capaz de acoger y dar cabida a los intereses de cierta parte de la burguesía a la que también prometía beneficiar. Aglutinó todas estas tendencias parciales en una identidad mítica global que se alimentaba de distintas capas sociales a las que presentó una respuesta a la situación general de crisis, y luego las fundió en un movimiento que las sobrepasaba a todas. Estudiaremos ahora algunas de las características por las cuales este fascismo supuso una salida y un refugio para un mundo que se había ido descomponiendo con la actividad paulatina de la sociedad liberal.

### 2.5.3-Fascismo y restauración del espacio social

Estudiaremos brevemente cuales son las características de la mitología nazi y trataremos de hacer ver que, contra todo pronóstico, los seres humanos que habitaban el mundo tras la Revolución Francesa y que, en teoría, habían roto con la oscuridad de sus servidumbres míticas desde la Ilustración, seguirían con igual o mayor entusiasmo que hace mil años cualquier mito en el que encontrar *un nombre*, puesto que no habían encontrado *nada* en un mundo en el que, supuestamente, eran poseedores de los *derechos del hombre*. Para comenzar un análisis mínimo de los rasgos identitarios del movimiento nazi recordemos la argumentación de Mircea Eliade acerca del funcionamiento del *concepto de origen* en los mitos. El prestigio del que goza el tiempo del origen es tal que toda la vida de la comunidad consiste en su constante rememoración. Los rituales basados en el pasado ancestral, las divisiones sociales y familiares, así como las normas de comportamiento basadas en los acontecimientos míticos primordiales revelan la importancia que adquiere para el mundo sincrónico de la identidad cultural la constante referencia al origen en el discurrir de la vida cotidiana. Recordemos también las variaciones que supone la incorporación de la historia al mecanismo mítico, desarrollando el dispositivo teleológico que determina el irrevocable retorno al origen tras el apocalipsis, mecanismo éste fundamental para el dispositivo mítico de las culturas cristianas. Todos estos rasgos inequívocos de lo que es la realidad mítica los encontramos ahora, en pleno siglo XX, en la formulación de la mitología nacionalsocialista:

En los albores del mundo moderno, el „origen” gozaba de un prestigio casi mágico. Tener un origen bien establecido significaba en definitiva prevalecerse de un noble origen... La pasión por el „origen noble” explica asimismo el mito racista de los arios, periódicamente revalorizado, sobre todo en Alemania... Lo que nos interesa aquí es que el mito „ario” representa a la vez al antepasado primordial y al héroe noble revestido de todas las virtudes que obsesionaban aún a aquellos que no lograban reconciliarse con el ideal surgido de las revoluciones de 1789 y 1848. El „ario” era el modelo ejemplar a imitar para recuperar la „pureza racial”, la fuerza física, la nobleza, la moral heroica de los „comienzos” gloriosos y creadores. (Eliade, M., 1999a: 174-175).

La definición de la raza aria provee a los individuos de un garante transmundano de pertenencia a un linaje de señores encargados de dominar la tierra. El concepto racial en que se basa es una forma sencilla de reflejar un origen y un linaje privilegiado y siempre presente en cosas tan gratuitas como el color del cabello y de los ojos. Se presenta, en ese sentido, como una solución fácil que consigue generar identidad desde la interpretación de las mismas determinaciones biológicas. Además, con la incorporación del mito apocalíptico, ese origen racial se convierte al mismo tiempo en un destino, con lo que origen, destino y acción presente se funden en un sentido único y total. En los mismos rasgos físicos del sujeto está ya escrito el deber de luchar por el retorno efectivo de aquel paraíso perdido, está implícita la conducta a seguir y los métodos a emplear. Genética y acción se vinculan en perfecta continuidad en una misión colectiva milenaria que supone el logro del dominio mundial como manifestación social plena de la raza. Por su parte, la incorporación del antisemitismo en el programa del nazismo alemán llegó a constituir prácticamente la esencia de este movimiento. Extraído de la tradición cristiana, proporcionó un “reverso tenebroso” contra el que el modelo ario debía enfrentarse en una batalla definitiva que funcionó como un sumidero en el que convergían todas las energías del pueblo alemán. En la espiral de ese remolino perecieron millones de personas para servir, con su muerte, de espejo en el que se reflejaba la identidad definida y contrastada, el rostro invertido, el sentido del “nombre” y del universo nazi. El antisemitismo funcionó perfectamente como amalgama del cuerpo social, recuperó antiguos dispositivos de identificación, los alimentó y los hizo estallar. Funcionando desde tiempo atrás como un presupuesto latente en la mentalidad del pueblo alemán, en su regreso emergente se extendió con mucha facilidad a una gran mayoría de las conciencias.

...el antisemitismo ya no era una cuestión de opiniones acerca de personas diferentes de la mayoría o una preocupación de la política nacional, sino la preocupación íntima de cada individuo en su existencia personal; no podía ser miembro del partido aquel cuyo árbol genealógico no estuviera en orden y cuanto más alta fuera su categoría dentro de la jerarquía nazi, más lejos habría que remontarse en el árbol genealógico. La propaganda nazi fue suficientemente ingeniosa como para transformar el antisemitismo en un principio de autodefinición y eliminarlo así de las fluctuaciones de la simple opinión... Esto proporcionó a las masas de individuos atomizados, indefinibles, inestables y fútiles medios de autodefinición o identificación que no sólo restauraban algo del respeto propio que antiguamente habían hecho

derivar de su función en la sociedad, sino que también crearon un tipo de falsa estabilidad que les convirtió en mejores candidatos para una organización... (Arendt, H., 1987 III: 495).

El impulso que el antisemitismo alemán fue capaz de dar al movimiento nazi sólo se comprende con claridad cuando conocemos lo profundamente enraizado que estaba en el conjunto del pueblo germano, y de manera especialmente radicalizada en las filas del partido nazi. Este impulso se instala en el mismo lugar privilegiado que ocupaban las costumbres ancestrales en la vida social de los pueblos neolíticos e indígenas. El prejuicio mítico sostiene la comprensión del mundo, y dudar del prejuicio es dudar de la trama que sostiene todos los hilos de sentido del universo que se habita. El carácter indudable de los prejuicios antisemíticos en la Alemania de preguerra nos puede parecer quimérico o fantástico, pero su efectividad para constituir “mundo” en la variedad mitológica nazi se cifra en *millones de cadáveres*. La razón fundamental de la superioridad de la propaganda totalitaria sobre la propaganda de los otros partidos y movimientos es que su contenido, para los miembros del movimiento, no es un *tema objetivo* sobre el que la gente pueda razonar o formular opiniones, sino que se ha convertido en sus vidas en un elemento tan real e intocable como las reglas de la aritmética, en un rasgo definitorio de quienes son y para qué viven, esto es, en un *presupuesto de su identidad*.

En la Alemania nazi, poner en tela de juicio la validez del racismo y del antisemitismo cuando nada importaba más que el origen racial, cuando una carrera dependía de una fisonomía aria (Himmler acostumbraba a seleccionar a los aspirantes al ingreso en las SS examinando sus fotografías) y la cantidad de alimentos del número de los abuelos judíos de cada uno, era como poner en tela de juicio la existencia del mundo. (Arendt, H., 1987 III: 555).

Cuando creencias e imágenes no son objeto de debate, o incluso tan sólo son dominantes en una sociedad determinada, habitualmente los individuos llegan a aceptarlas como verdades evidentes por sí mismas. De la misma manera que hoy se acepta que la tierra gira alrededor del sol y en el pasado se aceptaba que el sol giraba alrededor de la tierra, así también muchas personas han aceptado imágenes de los judíos culturalmente ubicuas. La capacidad que tiene un individuo para divergir de los modelos cognitivos imperantes se reduce todavía más debido a que tales modelos figuran entre los componentes básicos de la comprensión del individuo y están incorporados a las estructuras de su mente con tanta naturalidad como la gramática de su lengua. El individuo aprende los modelos cognitivos de su cultura como la gramática, con seguridad y sin esfuerzo. (Goldhagen, D. J., 1997: 74).



Como demuestra en su obra Goldhagen, el antisemitismo era un prejuicio totalmente asumido por muchos de los alemanes porque formaba parte de esa urdimbre mítica que vehicula la gramática social en una identidad cultural. En su estudio nos retrotrae a la Edad Media y a las raíces del antisemitismo cristiano para mostrarlo como una supervivencia latente a lo largo de la historia, con períodos de mayor y menor presencia pero nunca por completo desaparecida. Sin conocer lo profundamente aceptado que estaba este prejuicio dentro de la población germana no se puede explicar cómo colaboraron cientos de miles de alemanes en el holocausto judío y la gran cantidad de individuos civiles corrientes que cooperaron con la muerte, social primero y luego real, de millones de judíos alemanes y europeos. El pueblo alemán en masa y con contadas excepciones, aceptó e hizo posible el genocidio, y lo hizo simplemente porque respondió a un *modelo cognitivo-cultural subyacente*, para decirlo con palabras de Goldhagen, que informaba a los sujetos de lo inhumanos, perjudiciales y malvados e que eran los judíos, representantes del demonio, enemigos de la historia y encarnación de todo lo negativo pensable en el universo.

Las creencias en la existencia de Dios, la inferioridad de los negros, la superioridad constitucional de los hombres, la cualidad definitoria de la raza o la malignidad de los judíos han servido como axiomas de distintas sociedades. Como tales axiomas, es decir, normas indiscutidas, estuvieron empotrados en el mismo tejido de órdenes morales de diversas sociedades, y era tan improbable que se dudase de ellos como lo sería dudar de una de nuestras nociones fundamentales, a saber, que la „libertad’ es un bien... En la Edad Media y los comienzos de la Edad Moderna, sin ninguna duda hasta la ilustración, la sociedad alemana era profundamente antisemita. Que los judíos eran básicamente diferentes y maléficos era un axioma tanto de la cultura alemana como de la mayor parte de la cristiana. Las élites y, lo que es más importante, el pueblo llano, compartían esta valoración de los judíos. (Goldhagen, D. J., 1997: 53-54-55).

No se trata de demostrar cómo los alemanes fueron convencidos, cómo se les “sorbió el seso” para que dejaran hacer a una “pandilla de locos”, ni tampoco cómo se les ocultó lo que se llevaba a cabo realmente en los campos de exterminio. Se trata de entender que lo verdaderamente difícil es demostrar que eso ocurrió, demostrar que se produjo un engaño o una manipulación masiva por parte del poder, y que *lo tristemente razonable* es pensar exactamente al contrario, a saber, que los alemanes *aprobaron* en

masa, o al menos *no condenaron*, el asesinato y la tortura de millones de judíos, hombres, mujeres y niños. Ello nos revela hasta qué punto la fuerza desmesurada del mito y la ausencia de la razón ilustrada se manifiesta en el siglo XX, y nos muestra lo que puede ocurrir cuando el ser humano se aparta de lo que tenía sin conseguir lo que pretende. Abandonando la manera en la que la identidad cultural articula el mundo y dejando la esencia de la sociedad en venta en el mercado no se accedió al un espacio para la autonomía moral, sino que, más bien, se crearon las condiciones de aparición de un retorno a la heteronomía extremo y virulento, demostrando que, tanto identidad como capital son dos segmentos diferentes dentro del paisaje de la heteronomía moral que se pliegan o sustituyen sin llegar a salir de ella. El hecho de que cientos de miles de personas se ofrecieran a la matanza de millones de otros seres humanos sólo porque así lo dictaba su mito identitario, y que además arriesgasen en muchos casos su propia vida en el frente y la felicidad de sus familias para defender ese ideal, nos revela la tremenda potencia que la identidad tiene para constituir sociedad, pueblo o cultura..., por muy aberrante que nos parezca. Atendamos a unos breves textos de Goldhagen que tratan de, si no es posible aquí demostrar, al menos mostrar sus tesis.

A partir de Enero de 1933 dejó de existir en Alemania cualquier apoyo público institucionalizado de toda opinión sobre los judíos que no fuese la dominante desde hacía largo tiempo en el país, a la que ahora, elaborada con matices obsesivos, los nazis daban una expresión extrema. Cada institución nacional y foro de expresión importante promovía la idea de que la hostilidad y el peligro que los judíos representaban para Alemania eran inalterables. El concepto de los judíos como otra raza, así como la interpretación totalmente racista de las diferencias humanas y de la historia, constituían el sentido común de la cultura política... (Goldhagen, D. J., 1997: 160).

Que los alemanes no detuvieron el holocausto porque en gran medida *no quisieron*, es decir, porque respondía a su visión del mundo como pueblo, lo demuestra Goldhagen a lo largo de toda su obra, y lo refleja claramente en el siguiente texto, que pone de manifiesto la capacidad de intervención e indignación que el pueblo alemán si mostró ante determinadas políticas, en este caso consistentes en la exterminación de enfermos y discapacitados, capacidad que nunca se manifestó suficientemente para evitar el holocausto judío. Los mecanismos gracias a los cuales la capacidad de destrucción existente en el hombre puede llegar a semejantes actos los estudiaremos de

forma más pormenorizada en el apartado B de esta Tesis, cuando investiguemos la estructura del mecanismo de la identidad psíquica y cultural.

El caso más conocido de protesta que tuvo lugar en la Alemania nazi fue consecuencia de la irritación generalizada por el llamado programa de eutanasia del gobierno... en cumplimiento del cual los médicos alemanes eliminaron a más de setenta mil personas cuya vida se juzgaba indigna de ser vivida, debido a deficiencias mentales y defectos físicos congénitos. La protesta, al principio por parte de familiares de los asesinados, se extendió por todo el país y halló el eco más potente entre los sacerdotes y obispos. Los alemanes 1) reconocieron que ésta matanza estaba mal, 2) expresaron sus opiniones al respecto, 3) protestaron abiertamente para que terminaran los asesinatos, 4) no sufrieron castigos por haber expresado sus puntos de vista e insistir en sus exigencias y 5) consiguieron que hubiera un cese formal del programa de matanzas, salvando así vidas alemanas. Aquél era un modelo, puesto en práctica por los mismos alemanes que seguirían sin intervenir a medida que se desarrollara el programa eliminador, para dar respuesta a la persecución y el genocidio de los judíos: evaluación y reconocimiento moral, expresión, protesta y tal vez, éxito. Estas etapas, cuya existencia puede observarse tan fácilmente en el caso de los enfermos mentales y congénitos, serían incluso más fáciles de descubrir (debido a la mayor enormidad y duración del holocausto) si se hubieran tomado a favor de los alemanes judíos. Sin embargo, con muy pocas excepciones, no se encuentran. (Goldhagen, D. J., 1997: 162).

La actuación de todos estos dispositivos identitarios se vió alimentada con la participación de un científicismo degenerado que quiso ver en las leyes de la genética la manifestación del destino de la raza y la transparente voluntad de Dios atravesando la naturaleza. La estructuración del imaginario colectivo que impregnó por completo la Alemania de estos años con la espectacular imaginería de antorchas y desfiles, y su conjunto de rituales destinados a convertir la realidad en la manifestación de la narración sagrada apenas conoce parangón en la historia. El nazismo supo reestructurar humanamente, y digo *humanamente* porque lo humano no tiene que ser *bueno* sino sólo *humano*, un mundo que el mercado había desestructurado sin ofrecer a cambio nada más que el baile de las mercancías. Conformados y reconfortados por el mito hasta los más recónditos rincones de su psiquismo cientos de miles de alemanes se entregaron a la empresa de traer de vuelta el paraíso ario perdido. Los millones de víctimas que fueron necesarias para la representación del ritual nazi es de sobra sabida y horrible, ese camino de dolor inaudito sólo llevaba a un lugar, la propia identidad, a tener un *sentido*, un *nombre*, un *destino*. En el siguiente epígrafe pondremos nuestra atención en el

antiguo mecanismo que relaciona el nombre propio con la devaluación, e incluso la destrucción del ajeno.

### 2.5.5-Fascismo y antisemitismo.

Un gran número de tribus primitivas se nombran con una denominación que, en su lenguaje, sólo significa „los hombres”, lo que demuestra que para ellos, cuando se sale de los límites del grupo desaparece un atributo esencial de humanidad. De esta manera los esquimales Norton Sound se definen a sí mismos -de modo exclusivo- como „pueblo excelente” o, con más exactitud „completo”, y reservan el epíteto de „huevo de piojo” para calificar a las poblaciones vecinas. (Lévi-Strauss, C., 1998: 83).

La división entre nosotros y ellos es el mecanismo cultural básico de expresión del par identidad/otredad, y el motor fundamental de la ideología del movimiento nazi. Como los radios de una rueda, todas las disposiciones del totalitarismo nazi convergen en su pulsión de identidad, en la lógica de exclusión que determina la encarnación del mal en unos individuos concretos cuya aniquilación es una motivación esencial de la historia del pueblo alemán. No nos debe extrañar la elección de las *metáforas de purificación* que los nazis empleaban para referirse a los judíos, ni su constante comparación con alimañas, ratas o parásitos portadores de enfermedades o plagas como la peste. Como ya hemos visto en la cita con la que se abre este epígrafe, en las culturas vertebradas a través de la identidad no es poco común que todos los individuos que quedan fuera del grupo sean reducidos a una condición deleznable, comparándolos a la especie más despreciable que encuentren en el mundo animal. En este sentido, podría decirse que el móvil central del nazismo era el antisemitismo, que funcionaba como el núcleo de la identidad de la raza aria frente al *otro*, siempre malvado, enfermo, y decadente, y que finalmente debía ser eliminado. Para comprender que el nazismo supone un *constructo identitario global*, que define la identidad de todo el grupo y que está basado en los mismos dispositivos que hemos estudiado para el espacio de la heteronomía moral mítica debemos entender, insistimos, que una gran mayoría del pueblo alemán compartía, en lo esencial, la convicción de que el exterminio de los judíos no era una cosa descabellada, o al menos estaban de acuerdo en el diagnóstico de la condición de los mismos:

...el antisemitismo ya no era una cuestión de opiniones acerca de personas diferentes de la mayoría o una preocupación de la política nacional, sino la preocupación íntima de cada individuo en su existencia personal; no podía ser miembro del partido aquel cuyo árbol genealógico no estuviera en orden y cuanto más alta fuera su categoría dentro de la jerarquía nazi, más lejos habría que remontarse en el árbol genealógico. La propaganda nazi fue

suficientemente ingeniosa como para transformar el antisemitismo en un principio de autodefinición y eliminarlo así de las fluctuaciones de la simple opinión... Esto proporcionó a las masas de individuos atomizados, indefinibles, inestables y fútiles medios de autodefinición o identificación que no sólo restauraban algo del respeto propio que antiguamente habían hecho derivar de su función en la sociedad, sino que también crearon un tipo de falsa estabilidad que les convirtió en mejores candidatos para una organización... (Arendt, H., 1987 III: 547).

Son muchos los textos que se pueden añadir para ilustrar cómo el antisemitismo formaba parte de la identidad íntima de muchos alemanes a lo largo de este período histórico. Como afirma Goldhagen en su obra, existen numerosos documentos y testimonios gráficos que revelan la participación masiva del pueblo germánico en su destino común. Es precisamente ese carácter de creencia íntima, de comprensión particular y subjetiva del mundo, lo que nos interesa del antisemitismo. *No se utilizó el mito. Se vivió el mito.* Por ello vemos en el nazismo un resurgir claro de la identidad cultural, y no sólo un empleo utilitario de la misma para servir a móviles externos o distintos a los que en principio le son propios.

No fueron unas condiciones externas las que infundieron en Hitler y sus seguidores la voluntad de matar a los judíos, sino que, sumida en lo más hondo de sus creencias acerca de los judíos, surgió de su interior y los impulsó a actuar cuando se presentó la oportunidad. El antisemitismo racial demonológico constituyó la fuerza motivadora del programa eliminador, y lo llevó a su conclusión genocida lógica cuando la pericia militar alemana logró crear las condiciones adecuadas. Cuando se examina la trayectoria de la política antijudía alemana no debe perderse de vista esta verdad fundamental. El sentido común de los nazis, según el cual los judíos debían desaparecer para siempre a fin de que llegase una era de felicidad y prosperidad estaba en la raíz del impulso genocida. Eso fue lo que sostuvo el intento prolongado durante doce años de convertir en realidad esta visión enfebrecida de una Alemania y el mundo libres de toda influencia judía. No sólo fue la fuente del impulso exterminador, sino que el sentido común de los nazis también hizo que el genocidio fuese la más preferible de todas las opciones eliminadoras. (Goldhagen, D. J., 1997: 214).

El ideario común antisemita se fue cimentando desde la más tierna infancia para inculcar a las nuevas generaciones la definición de lo humano como opuesto a lo judío. Los restos latentes de antisemitismo que habían permanecido en silencio a lo largo de la historia eclosionaron en un odio expresado a gritos, abiertamente, explícitamente, sin pudor ni cortapisas y respaldado por un garante de dimensiones cósmicas y divinas. El siguiente texto es una buena muestra de la formación ideológica del nazismo, en este

caso vemos un ejemplo tomado de un libro infantil, en el que se aprecia con claridad el proceso de *iniciación* de las nuevas generaciones a la imagen del mundo compartida por el movimiento nazi.

Esta jerarquía de la humanidad también sugiere la posición singular que ocupaban los judíos en la imaginación de los alemanes. Ni siquiera se les concedía un lugar en el continuo. Como se decía en un libro infantil de 1936:

El diablo es el padre del judío.

Cuando Dios creó el mundo

Inventó las razas:

Los indios, los negros, los chinos,

Y también la maligna criatura llamada el judío.

(Goldhagen, D. J., 1997: 506).

Hemos constatado a través del estudio del nazismo como los dispositivos míticos que estudiamos en los primeros capítulos de esta Tesis se mantienen activos en el siglo XX y cobran de nuevo el protagonismo tras el fracaso del capitalismo internacional. Trataremos ahora de contrastar con el movimiento nazi uno de los conceptos en el que más insistimos al estudiar la potencia de estructuración social del mito. Nos referimos al *estado de subordinación que presenta la economía* dentro de la identidad cultural respecto de la estructura cultural total dirigida por el mito. Ya en su momento revelamos la reciprocidad, la redistribución y la economía doméstica como modos económicos originarios subordinados al bienestar global de la sociedad en las culturas neolíticas, y también en los posteriores imperios históricos hasta la irrupción de la sociedad de mercado. El credo liberal hizo hecho creer que el mercado era el origen de la economía en todas sus acepciones y que el librecambio y el móvil de la ganancia eran el motor natural de la economía. Después de cientos de años de crecimiento del dogma liberal y de sus tesis veremos que, una vez caída la sociedad de mercado, la identidad ocupa de nuevo el espacio de lo social, y como cabía esperar, podremos observar que la economía vuelve a tener un papel subordinado, en muchas ocasiones *en extremo subordinado* a los dispositivos mitológicos de la identidad cultural. El pragmatismo económico llega incluso a desaparecer en el viscoso torrente de la

ideología y el mito. Un claro ejemplo de esto se obtiene del análisis económico del funcionamiento de los campos de trabajo y exterminio. Si los alemanes hubiesen querido sacar un partido productivo a los millones de prisioneros judíos para optimizar el rendimiento económico del trabajo, no hubiesen mantenido la misma política de exterminio. Existe una pulsión más potente que la razón utilitaria que les impidió pensar siquiera en diseñar un sistema de explotación que fuese menos cruel y mucho más eficiente para sus intereses económicos e industriales. Lo que nos interesa aquí no son sólo las terribles consecuencias que se derivaron para los judíos de esa subordinación de lo económico a lo identitario, sino la corroboración de que lo natural a una identidad cultural vertebrada y movilizadora en sus estructuras más íntimas por los dispositivos míticos es imponer a la totalidad del entramado social la vara con la que éste mide el mundo, y dentro de esa totalidad subordinada está también, sin lugar a dudas, la esfera económica.

...los alemanes demostraron sin cejar que no estaban dispuestos a emplear judíos en las empresas para las que estaban capacitados, ya fuese sustituyéndolos por los trabajadores de otros pueblos sometidos, a menudo menos competentes, ya dejando sus puestos sin cubrir y dando por perdida su producción. La política tenía prioridad sobre la economía. (Goldhagen, D. J., 1997: 393).

...el empleo de los judíos en la producción económica, algo que nunca constituyó una parte importante del plan eliminador de los judíos, tenía cada vez menor peso en sus deliberaciones, si bien, la falta creciente de mano de obra hacía que, desde el punto de vista económico, fuese aumentando la necesidad esencial de utilizarlos en la producción. Esto es importante porque demuestra inequívocamente que la prioridad dada al exterminio de los judíos, por parte de Hitler y los dirigentes nazis, así como los administradores y el personal del sistema de campos de concentración y 'trabajo', era tan grande que los alemanes destruyeron a conciencia la mano de obra y la producción judías que eran insustituibles y necesitaban con suma urgencia, y por tanto hicieron peligrar todavía más sus perspectivas de victoria militar. La destrucción de los judíos, una vez se pudo lograr, fue la máxima prioridad e incluso se impuso a la salvaguarda de la misma existencia del nazismo. (Goldhagen, D. J., 1997: 210).

Los nazis podrían haber empleado la inmensa masa de judíos deportados como mano de obra especializada y haber reproducido su fuerza de trabajo de forma completamente controlada, económicamente racional e incluso optimizada dadas las condiciones de extremado control que tenían sobre ellos. Esto habría repercutido



beneficiosamente en la producción armamentística e industrial de la Alemania de guerra, sobre todo en momentos en los que tenía carencias de producción y trabajadores. Los nazis en cambio, fieles a su mito, decidieron eliminar tras una prolongada tortura a todos aquellos judíos que destinaron a un trabajo degradante, muy poco productivo, e incluso *absurdamente inútil* en muchas ocasiones, y eliminar también de forma directa y contundente a todos aquellos que no destinaron a trabajar. Más allá de la experiencia de los campos de exterminio, la vida de los judíos en los guettos y las excursiones asesinas de los comandos especiales nazis por toda Europa supusieron la *destrucción masiva de una mano de obra especializada* que una racionalidad económica mínima hubiese empleado de una u otra manera, como sí lo hicieron los nazis respecto de otros pueblos europeos. Podemos preguntarnos con Goldhagen:

¿Por qué insistieron los alemanes en la asombrosa irracionalidad económica de destruir una fuerza laboral dotada de talento y capaz de una productividad fuera de lo habitual? ¿Por qué crearon voluntariamente unas condiciones debilitantes y trataron a los judíos con tanta crueldad cuando los hacían trabajar? ¿Qué clase de contexto político y social y bajo qué marco de conocimiento el tratamiento que daban a los judíos tenía sentido para los alemanes? (Goldhagen, D. J., 1997: 399).

La respuesta que podemos dar se vislumbra a lo largo del recorrido histórico revisado en este trabajo, hemos observado cómo hasta ahora el ser humano sólo ha podido generar sociedad y subordinar a ésta la economía al precio de someterse a un estado de heteronomía moral identitaria y cuando ha intentado salir de ella ha terminado subordinando la política y la sociedad al mercado y generando así otra forma de heteronomía moral, en este caso la perteneciente al capitalismo y el credo liberal. En el caso de la revolución nazi, el mito y la identidad consiguieron coagular un todo social y subyugaron los intereses económicos, pero despertando un movimiento de tal intensidad y tan incontrolado que, más allá de los horrores que se llevaron a cabo, llegó incluso al punto de poner en peligro la propia existencia del nazismo. Lo único importante era afirmarse en la identidad aria frente el otro, destruyendo al otro, asesinando al otro, lo cual es mucho más importante incluso, que intentar sobrevivirle.

...los únicos trabajadores en activo a quienes los alemanes mataron en masa, lo cual requirió el cierre de instalaciones industriales, fueron los judíos. La Operation Erntefest, un solo

ejemplo de las heridas económicas que los alemanes se causaron a sí mismos, se cobró las vidas de 43.000 trabajadores judíos para los que no había sustitutos. Incluso en Auschwitz hubo escasez de mano de obra a finales de 1942, una situación que se podía haber evitado fácilmente si la ética exterminadora no hubiese dominado el campo y conducido a los alemanes a matar en cuanto llegaban a la mayoría de los judíos en edad laboral. En conjunto, el número de los judíos empleados por los alemanes en Polonia (y muchos de ellos de manera no productiva) se redujo de 700.000 en 1940 a 500.000 en 1942 y poco más de 100.000 a mediados de 1943. Esta caída en picado, consecuencia del exterminio, parece haber sido más perjudicial para los alemanes cuando se compara con el número total de trabajadores judíos disponibles, que sólo en el Generalgouvernement era de 1,4 millones en 1942. Jamás, en toda la historia del dominio alemán, los alemanes actuaron de una manera irracional y cerraron fábricas con el fin de matar a trabajadores no-judíos. Jamás lo hicieron para acabar con polacos, rusos, servios, griegos, franceses, daneses o alemanes. Sólo eliminaban a los judíos (...) La mortalidad mensual de los judíos era del 100% y la de los polacos estaba por debajo del 5%. Las cifras de noviembre y diciembre de 1943 son especialmente ilustrativas, porque en otoño de ese año había tenido lugar la movilización total de la población prisionera en Mauthausen para la producción de armamentos. Hubo entonces la consecuente caída en picado de la tasa de mortalidad de los ‘detenidos preventivos’, que pasó del 35% al 2%. No obstante, la nueva prioridad dada al uso económico de los prisioneros del campo para la urgente tarea de apoyar el esfuerzo de guerra no redujo la tasa de mortalidad de los prisioneros judíos, que siguió siendo del 100%. (Goldhagen, D. J., 1997: 393-394).

La inverosimilitud de los horrores está estrechamente ligada a su inutilidad económica. Los nazis condujeron esta inutilidad hasta el grado de una franca antiutilidad cuando en plena guerra, a pesar de la escasez de materiales de construcción y de material rodante, establecieron enormes y costosas fábricas de exterminio y transportaron a millones de personas de un lado para otro. A los ojos de un mundo estrictamente utilitario, la contradicción obvia entre estos actos y la conveniencia militar proporcionaban a toda la empresa un aire de enloquecida irrealidad. (Arendt, H., 1987 III: 663).

Podemos concluir, en definitiva, que el trato dado a los judíos revela de forma inequívoca que los intereses económicos no eran la motivación fundamental de las políticas nazis y que permanecían por completo subordinados a los prejuicios míticos del imaginario cultural. En este sentido, la economía, como el resto de los segmentos sociales de la Alemania nazi, estaba completamente subordinada a una misión principal que determinaba el destino de toda la población alemana y que estaba establecida por la mitología racista nazi. Nos ocuparemos ahora del estudio del mecanismo teleológico

que informaba ese destino y subordinaba las políticas particulares a una única misión de trascendencia total.

### 2.5.6- El fascismo como teleología y operador holístico.

El rasgo fundamental de toda concepción mitológica que no lucha contra el tiempo desde la pura sincronía, sino que incorpora la historia y acepta la posibilidad del acontecimiento, consiste en afirmar que tal acontecimiento es sólo el despliegue de un origen que ya contiene en sí mismo su final. Un origen que a través de la historia no hace sino retornar a sí para restaurarse gloriosamente como vencedor en la batalla contra algún reverso oscuro, o como redentor absoluto de todo lo negativo. Para esta concepción divina de la historia, particularmente presente en el cristianismo y expresada con claridad meridiana en el texto de Joseph De Maistre, nada es importante ni tiene sentido en sí mismo si no es en relación con el despliegue de la divinidad. Existe una sola historia con un único protagonista. La historia de Dios. En esta historia todo acontecimiento es un medio de expresión de la divinidad, con lo que podríamos afirmar con rotundidad que en este caso *el fin siempre justifica los medios*. Esta concepción de la historia llena el mundo de mártires y guerreros sacrificados y traspasados por la divinidad y su voluntad sagrada. No hay otra voluntad que la divina, otro triunfo que el de Dios. A lo que podríamos naturalmente añadir, "...y Cristo es su único hijo", o quizá "...y Mahoma es su profeta" o, en este caso, "...y sus mandatos se encarnan en la voluntad del Führer". Por virtud de este dispositivo el líder carismático se convierte en el canal a través del cual Dios se manifiesta, y mediante sus palabras se expresa la voluntad divina que guía la historia del pueblo alemán. La voluntad de Dios es la voluntad del Führer, y la voluntad del Führer es la voluntad del pueblo alemán en una perfecta continuidad descendente.

El jefe representa al movimiento de una forma totalmente diferente de la de todos los demás líderes ordinarios del partido; reivindica la responsabilidad personal por cada acción, hecho o entuerto, obra de cualquier miembro o funcionario en su capacidad oficial. Esta responsabilidad personal es el más importante aspecto organizativo del llamado principio del jefe, según el cual cada funcionario no es solamente nombrado por el jefe, sino que es su encarnación viviente y se supone que cada orden emana de esta fuente siempre presente... Cuando se ha establecido el principio de que „la voluntad del Führer es la ley del partido” y cuando toda su jerarquía ha sido efectivamente preparada para un solo objetivo, comunicar rápidamente la voluntad del jefe a todos los escalones...el jefe es irremplazable. (Arendt, H., 1987 III: 570).

El líder totalitario está revestido de todos los atributos que privilegiaban a los reyes de las teocracias de los grandes imperios y de la infalibilidad religiosa propia de los profetas. La matriz mítica pone en juego la misma estructura, estableciendo los mismos espacios sociales como “casilleros” que se repiten y se rellenan con distintos contenidos que pueden ser, por supuesto, mejores o peores, pero cuya bondad *de hecho* no nos interesa cuando nos limitamos a estudiar la estructura de su funcionamiento. Lo que nos parece interesante, y peligroso, es la capacidad de todos estos movimientos que actúan dentro del espacio de la heteronomía moral para realizar, llevar adelante y culminar cualquier objetivo o contenido de exigencia moral (una moral que calificaríamos aquí como heterónoma, por supuesto) sin someterlo a un lugar público de la razón. La voluntad del jefe no responde a ninguna argumentación y puede responder a una irracionalidad absoluta sin dejar de ser perfectamente coherente con el mecanismo identitario al que responde. En las antiguas tribus que estudian los antropólogos los acontecimientos originarios y las grandes hazañas cosmogónicas que narran los indígenas siempre tienen como protagonistas a los dioses. Los hombres sólo hacen presentes, es decir, “re-presentan” y repiten esas historias a través de un complejo entramado de costumbres y ritos. En la Alemania hitleriana, en cambio, la divinidad se hace presente, se manifiesta en las órdenes del líder, que ostenta no sólo la capacidad de intervenir en la historia, sino también la de dar las razones inequívocas e indudables de por qué, cómo y cuándo hacerlo. Así, los hombres dejan de mantenerse en el más acá de los acontecimientos primordiales para pasar ser actores del despliegue de la divinidad en el tiempo. Pasan del ritual conmemorativo a la hazaña del héroe conducidos por boca de su líder. Pasan de la representación a la acción.

La calificación principal de un líder de masas ha llegado a ser una interminable infalibilidad; jamás puede reconocer un error. Además, la presunción de infalibilidad no está basada tanto en una inteligencia superior como en la interpretación correcta de las fuerzas esencialmente fiables existentes en la Historia o en la naturaleza, fuerzas que ni la derrota ni la ruina pueden revelar que son erróneas porque están destinadas a afirmarse por sí mismas a largo plazo. (Arendt, H., 1987 III: 533).

Incluso en los casos más extremos, cuando las acciones ordenadas conducen a una muerte segura, no hay motivo para la desobediencia, sino para el orgullo y el

martirio, puesto que el mecanismo mítico teleológico transforma todo suceso, ya sea una victoria o una muerte, *en un medio* de despliegue de la divinidad, la historia o la naturaleza. No existe el error porque no hay nada “fuera” de la misión histórica que indefectiblemente será antes o después cumplida, no hay acción posible más allá de las determinaciones del despliegue de Dios. La infalibilidad de la voz del líder une a su capacidad para definir la verdad la potencia de transformar en medio incluso la más trágica derrota. Si el líder sufre una derrota, o si cae definitivamente, no es porque se equivoque él, sino que se equivoca el mundo, se equivoca la realidad. Sólo los plazos han cambiado, la misma verdad llegará pese a todo, y llegará de la misma manera y de la misma mano. Todo lo que se debe hacer es cumplir la voluntad del jefe, que es la voluntad de la historia y la voluntad de Dios. El resto es puro medio. Así podemos constatar como el mismo Himmler afirma algo que es de suyo evidente en el contexto de cualquier mitología milenarista, que nada es un fin en sí mismo, sino un medio de la divinidad, que no existen tareas en sí mismas, sino una sola, única y grandiosa tarea y muchos medios de llevarla a cabo. Entre ellos pueden estar, cómo no, desde el uso de la fregona para limpiar el suelo de la sede del partido hasta el asesinato y tortura de niños y mujeres judíos para mantener limpia Alemania.

La consigna de las SS, formulada por el mismo Himmler, comienza con las palabras: „No existe tarea por sí misma’... Los folletos publicados por las SS exclusivamente para uso interno recalcan una y otra vez la absoluta necesidad de comprender la futilidad de todo lo que no es un fin en sí mismo. (Arendt, H., 1987 III: 533).

Himmler, que tan bien conocía la mentalidad de aquellos a los que organizó, describió no sólo a sus hombres de las SS, sino a los amplios estratos de donde los reclutó, cuando dijo que „no se hallaban interesados en los problemas cotidianos, sino sólo en cuestiones ideológicas importantes durante décadas y siglos, de forma tal que el hombre sabe que está trabajando para una gran tarea que solamente se presenta una vez cada dos mil años.’ La gigantesca masificación de los individuos produjo una mentalidad que, como Cecil Rhodes unos cuarenta años antes, pensaba en continentes y sentía en siglos. (Arendt, H., 1987 III: 495).

El líder carismático encarna la verdad del todopoderoso, aunando en su sola voluntad las dimensiones de lo natural y lo cultural, reuniéndolas en la absoluta coherencia de la totalidad divina. Existe, como ya referimos durante el estudio de la heteronomía moral en el medievo, una sólida continuidad entre Dios y naturaleza,

naturaleza y cultura, cultura y soberano, soberano e historia, historia y Dios. Como afirma Arendt, no puede dudarse de que la jefatura nazi *creía realmente*, y no simplemente las *utilizaba* como propaganda, en doctrinas como las siguientes:

Cuanto más cuidadosamente reconocemos y observamos las leyes de la naturaleza y de la vida..., tanto más nos ajustamos a la voluntad del todopoderoso. Cuanto mejor sea nuestra percepción de la voluntad del todopoderoso, mayores serán nuestros éxitos. (Arendt, H., 1987 III:/533).

En ese espacio holístico en el que se conjugan todas las esferas de lo real la reflexión externa no es en ningún momento considerada. Todas las posibles determinaciones lógicas que afectan a las acciones humanas desaparecen por completo en virtud de la subordinación del individuo a un todo en el cual solamente funcionan los conceptos de *despliegue* y *obstáculo*. Las pequeñas voluntades de los hombres se transforman en gotas del gran río del movimiento nazi y pierden toda autonomía, ebrias de épica y de totalidad y al mismo tiempo identificadas, absorbidas y encajadas en un sentido que resuelve en un solo algoritmo la pequeña rutina diaria de la vida cotidiana y el destino del universo. Todo interés particular de los miembros del movimiento pierde su sentido cuando la individualidad se doblga ante la potencia del todo (en la segunda parte de este trabajo, apartado B, veremos detenidamente cómo esto sucede a nivel psicológico). La intensidad de esta vivencia teleológica llevó a los alemanes a una voluntad expansiva ilimitada que, despreciando incluso las decisiones pragmáticas que hubiesen podido aumentar su efectividad a nivel político y militar, volcó sus energías en la destrucción de los judíos y expansión de su verdad totalitaria a nivel mundial a través de la creación de un imperio ario.

Por radicalmente que pudieran haber sido expresados, todo objetivo político definido que simplemente no proclame o que no se limite a reivindicar una dominación mundial, o que no se refiera a temas más específicos que las „cuestiones ideológicas de importancia durante siglos’ es una obstrucción al totalitarismo. (Arendt, H., 1987 III: 506).

Esta forma de mitología que transforma toda acción en momento de despliegue del devenir de la historia, es un riesgo en el que cualquier discurso teórico puede caer si

no es capaz de mantener abierto el espacio que separa la propia teoría de la realidad, de lo que Kant concibió como el *noúmeno* inalcanzable. Aunque no es este el momento de realizar una labor teórica que describa las relaciones y los “pliegues” entre teoría e ideología, sí cabe resaltar que la intromisión de dispositivos milenaristas mitológicos ha tenido lugar también en una forma determinada de marxismo-leninismo que veía en la dialéctica una especie de matriz esencial que revelaba el corazón del ser como una granada abierta y que conducía inexorablemente al paraíso comunista, confundiendo así el análisis de las determinaciones de la sociedad capitalista y su particular campo teórico con la totalidad del ser, y extendiendo al ser en general aquellos mecanismos que sólo pertenecen a la lógica determinada de una reflexión teórica aplicada, exclusiva y cuidadosamente, a un territorio particular, a una apertura concreta del ser al discurso teórico que es la que aborda el estudio de la forma “capital”. No es este el lugar, repito, para abundar en estas consideraciones, sirva esto exclusivamente para justificar que en la siguiente cita se trata, justamente por cierto, a la aplicación totalitaria e ideologizada del marxismo estalinista como una forma paralela a la ideología nazi del totalitarismo hitleriano respecto del dispositivo ideológico que emplea, en tanto en cuanto ambas subsumen la totalidad de la realidad bajo un único dispositivo omniabarcante de carácter teleológico.

La mitología escatológica y milenarista ha hecho su aparición en Europa en dos movimientos políticos totalitarios. A pesar de estar radicalmente secularizados en apariencia, el nazismo y el comunismo están cargados de elementos escatológicos, anuncian el fin de este mundo y el comienzo de una era de abundancia y beatitud. Norman Cohn, el autor del libro más reciente sobre el milenarismo, escribe a propósito del nacional-socialismo y del marxismo leninismo: ‘Mediante la jerga pseudo científica de que uno y otro se sirven, se encuentra una visión de las cosas que recuerda especialmente las lucubraciones a las que se entregaba la gente en la Edad Media. La lucha final, decisiva de los elegidos, ya sean arios o proletarios contra las huestes del demonio (judíos o burgueses); la alegría de dominar el mundo o la de vivir en la igualdad absoluta, o las dos a la vez, concedidas, según un decreto de la providencia, a los elegidos, que encuentran así una compensación a todos sus sufrimientos; el cumplimiento de los últimos designios de la historia de un universo al fin desprovisto de mal he aquí algunas viejas quimeras que todavía hoy nos acarician’. (Eliade, M., 1999a: 163).

De la misma manera que la economía, toda las estructuras sociales dependían de alguna manera del impulso ideológico que latía en la mayor parte del pueblo alemán. Al



igual que en las antiguas comunidades neolíticas, toda la comunidad compartía los contenidos del mito cultural. No parece extraño, por tanto, que una de las mayores aspiraciones de los nazis fuera, precisamente, evitar que determinados móviles sociales se emanciparan de ese sustrato totalizador que era la matriz ideológica del partido. Cualquier actividad realizada exclusivamente por un interés intrínseco a esa propia actividad, placentera o sugestiva *por sí misma* implicaba una disensión del único argumento que el nacionalsocialismo ponía constantemente sobre la mesa. La primacía aria y el antisemitismo funcionaban, al igual que en una tribu neolítica, como un *operador holístico* que ensamblaba y daba sentido a la totalidad de normas y costumbres de la vida social. En una tribu indígena casi ninguno de los pequeños detalles de la vida cotidiana se dejan al azar, desde la forma de coger la comida o de cultivar, a la decoración de la alfarería o la conducta sexual admitida, cada una de estas actividades tiene como referente para su puesta en práctica una narración de su particular mito de origen que informa el modo correcto en que ha de ser llevada a cabo. La intención de los nazis de saturar la totalidad social de contenidos míticos y anular cualquier “neutralidad” de las actividades revela en el siglo XX un dispositivo del mismo tipo. Todo interés converge en el sumidero ideológico del nazismo y cualquier fuga, por trivial que sea, se considera como peligrosa. Como en las comunidades indígenas, no se puede desviar ningún comportamiento de la costumbre, pues la costumbre es lo que mantiene el mundo en pie. El nazismo muestra en este sentido una intolerancia y una vocación semejante a la de las culturas neolíticas. Necesita la completa pulverización de las estructuras separadas que aún conservan cierto espacio autónomo para poder reciclar definitivamente sus restos en la urdimbre mítica o, en el peor de los casos, no dejar nada de ellas.

Si el totalitarismo toma en serio su propia postura, debe llegar hasta el punto en que tenga que ‘acabar de una vez por todas con la neutralidad del ajedrez’, es decir, con la consistencia autónoma de cualquier actividad. Los aficionados al ‘ajedrez por el ajedrez’, certeramente comparados por su liquidador con los aficionados al ‘arte por el arte’, no eran todavía elementos absolutamente atomizados en una sociedad de masas cuya uniformidad es una de las condiciones primarias del totalitarismo. Desde el punto de vista de los dominadores totalitarios, una sociedad dedicada al ajedrez por el ajedrez es sólo en un grado diferente y menos peligrosa que una sociedad de agricultores por la agricultura. Himmler definió muy certeramente al miembro de las SS como el nuevo tipo de hombre que en ninguna circunstancia hará una cosa por su propio interés. (Arendt, H., 1987 III: 504).

El ajedrez simboliza muy bien el tipo de realidades que pueden suponer un “estorbo” a la identidad cultural. El juego tiene una gramática autónoma, unas reglas que se mantienen al margen del discurrir del mito identitario, tiene siempre una especie de “matemática” a la que ajustarse que está más allá de la propia identidad. Aquellos sujetos que consideran así, no sólo las normas del ajedrez, sino diferentes espacios autónomos y dignos de interés *por sí mismos*, es decir, *desinteresados respecto de la identidad* y con una gramática propia, son “peligrosos”. Peligroso es siempre para la ideología todo espacio que se le sustraiga, peligroso es para la identidad todo lugar en el que las palabras no graviten alrededor de un “nosotros” que funcione como atractor en el centro del discurso. El juego del ajedrez es una pequeña fuga del mismo tipo que la geometría. Un lugar por completo desinteresado de todo lo que no se articule por sus reglas, independientes por completo de quien pone en marcha el juego y hace desenvolverse esa articulación. Y es precisamente esa indiferencia respecto de lo que queda segregado de la gramática, lo que le hace “inhabitable” en el interior de la identidad. En último término la escandalosa cantidad de sangre y lágrimas inocentes derramadas para hacer presentes las reglas de constitución de la nueva sociedad nazi, respondían al mismo tipo de mecanismos estructurales por los cuales los Dogón o los Yanomami se sientan en una u otra cabaña del poblado a comer, y a los mismos dispositivos que ilustraban la hermosa carta del jefe Seattle que vimos páginas atrás. Las palabras de Joseph De Maistre considerando a la revolución una argucia de la divinidad, un medio para retornar a sí, responden al mismo mecanismo que informa la necesidad del holocausto para restaurar la pureza de la piel blanca y la sociedad aria. Es importantísimo comprender que *el mito puede ser hermoso o despiadado, pero es lo que es. Sólo mito*. Si nos parece *bueno* o *malo* debemos establecerlo desde *un espacio siempre sustraído a la identidad* y desde el cual existen identidades culturales amables y hermosas e identidades culturales aterradoras y despiadadas. Lo que no debemos olvidar es que, en tanto que tales identidades, funcionan según los mismos mecanismos. Funcionan reproduciendo en la realidad un drama inalterable que garantiza el orden de todo el universo, bien sea haciendo presente el origen a través del ritual o haciéndolo inmanente a la historia misma para que retorne a sí. Fuera de esta narración sólo está, para quien la habita, la nada y el sinsentido. Quizá parezca chocante que la tranquilidad y el talante respetuoso con sus semejantes y con la naturaleza que se transmite en la carta del jefe Seattle y su manera hermosa de vivir en el mundo respondan, en parte, a

los mismos mecanismos que producen el horror y la angustia más extremas de la tortura cruel y el asesinato masivo en los crematorios de Auschwitz. Pero *es precisamente porque se propone un lugar no identitario de medida, porque se supone, ya de antemano, un lugar donde pueda habitar una moral para todo hombre, un lugar para lo que se debe y no se debe hacer, por lo que estos dos mitos se sitúan en una escala que va de la belleza al horror, de lo loable a lo deleznable, sencillamente, del bien al mal. Ese espacio exterior al mito debe ser salvaguardado.* Sin embargo, en la Alemania de la segunda guerra mundial ese espacio “de nada” donde la razón quiso habitar era un espacio cerrado por la viscosa ideología antisemita y el sumidero del nazismo. Más allá de la destrucción social que la sociedad de mercado provocó con su incompetencia para hacer políticamente fértil el lugar de la razón, los seres humanos que salieron de ella no supieron, no quisieron, o no pudieron volver a abrir ese mismo lugar, y volvieron su rostro, asustados y furiosos, al viejo dispositivo identitario en una regresión extrema. A continuación y en forma de conclusión trataremos de recoger algunas cuestiones que quieren servir de cierre y colofón de este apartado A de la Tesis. Referidas principalmente a aclarar las paradojas que plantean los derechos humanos están también animadas por la intención de servir como recapitulación breve de la argumentación central de este apartado A, que ha intentado relacionar teóricamente los conceptos de identidad cultural y capital.

Revivir aquel tiempo, reintegrarlo lo más a menudo posible, asistir de nuevo al espectáculo de las obras divinas, reencontrar los seres sobrenaturales y volver a aprender su lección creadora es el deseo que puede leerse como en filigrana en todas las reiteraciones rituales de los mitos. En suma los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta es significativa, preciosa y ejemplar. (Eliade, M., 1999a: 26).

## 2.6-LAS PARADOJAS DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE.

La declaración de los derechos del hombre a finales del siglo XVIII fue un momento decisivo en la Historia. Significaba nada más ni nada menos que a partir de entonces la fuente de la Ley debería hallarse en el hombre y no en los mandamientos de Dios o en las costumbres de la Historia. Independientemente de los privilegios que la Historia había conferido a ciertos estratos de la sociedad o ciertas naciones, la declaración señalaba la emancipación del hombre de toda tutela y anunciaba que había llegado a su mayoría de edad. (Arendt, H., 1987 II: 422).

Las razones que justifican la clasificación del Antiguo Régimen dentro del espacio teórico definido por la heteronomía moral han sido ilustradas en este trabajo a través de la figura de Joseph De Maistre. En su obra *Consideraciones sobre Francia* descubrimos la clara presencia de dispositivos míticos y teleológicos. Además, esta obra ofrecía el aliciente de presentar en su argumentación un nítido contraste con el espacio que pretendió abrir la autonomía moral, porque la finalidad del texto era precisamente esa, “discutir” con la Revolución Francesa poniendo de manifiesto lo que él consideraba sus errores, confusiones y maldades. Al mismo tiempo, trataba de reintegrarla en el plan de la divinidad como un medio o estrategia de la providencia, proponiendo su necesario y deseable fin a manos de un retorno del reino divino o, lo que es lo mismo en su caso, monárquico. Nos interesa ahora exponer por qué pensamos que De Maistre demostró, además, cierta habilidad “profética” en el diagnóstico que hizo respecto de los derechos del hombre, y también en qué medida las instancias del mercado y la identidad cultural se relacionan con ese diagnóstico. Ya hemos mencionado qué significaban los derechos humanos para De Maistre, una abstracción vacía que no satisfacía en ningún caso las necesidades reales de los pueblos. De Maistre comprendió muy bien que el hombre había habitado el mundo siempre sumido en la costumbre y la religión y que eran esas realidades concretas las que realmente le configuraban, le daban un lugar en el universo y conferían un sentido a su vida. Como sabemos, no existe dentro de la esfera de la identidad cultural una separación con consecuencias legislativas entre los conceptos de *hombre concreto* y *hombre abstracto*, en el espacio definido por la identidad cultural el primero agota la realidad y el segundo es una formulación de palabras sin sentido. Precisamente por ello, la constitución elaborada por la nación francesa se le antojaba una quimera, una ficción vacía y una promesa de segura insatisfacción. Resultaba evidente a los ojos de Joseph De Maistre

que los hombres habitaban el mundo a través de su identidad, su nación, su religión y su soberano y que más allá de eso nada se podía construir. La revolución, sin embargo, prometía hacer fructífera esa nada para formular desde ella las bases de una moral autónoma y universal.

La constitución de 1795, de igual manera que las anteriores, está hecha para el hombre. Ahora bien, no hay hombres en el mundo. Durante mi vida he visto franceses, italianos, rusos, sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa: pero en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia (...) una constitución que está hecha para todas las naciones no está hecha para ninguna, es una pura abstracción, una obra escolástica hecha para ejercitar el espíritu, y que es necesario dirigir al hombre, en los espacios imaginarios en que habite. (De Maistre, J., 1990: 67).

Todas las instituciones imaginables reposan sobre una idea religiosa, o de otro modo no hacen más que pasar. Son fuertes y duraderas en la medida en que están divinizadas, si me es permitido expresarme así (...) desde el imperio hasta la cofradía todos tienen una base divina, y que el poder humano, siempre que se ha aislado, no ha podido más que dar a sus obras una existencia falsa y pasajera, ¿qué pensaremos del nuevo edificio francés y del poder que lo ha producido? Por mi parte, no creeré nunca en la fecundidad de la nada. (De Maistre, J., 1990: 51).

Bástenos de momento este breve repaso de la crítica elaborada en la obra *Consideraciones sobre Francia*, nos desplazaremos ahora hacia adelante en el tiempo para considerar la obra de una autora que ya hemos citado. En *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt dedica algunas páginas a reflexionar sobre lo que ella llama *las paradojas de los derechos humanos*. Lo que resulta curioso es que su diagnóstico, más de cien años después, coincide bastante con el que realiza De Maistre en su obra, a saber, que el error de la formulación de los derechos humanos reside, precisamente, en que se han mantenido siempre en un espacio de abstracción, y su aplicación resulta imposible al margen de la legalidad nacional ya dada de uno u otro Estado. Pero lo que en la pluma de Joseph De Maistre aparecía sólo como una consideración política sobre un embrión no desarrollado es, en las palabras de Hannah Arendt, la reflexión histórica sobre un período que comprende un siglo y medio, en el cual se supone que ya deberían haber estado activas garantías para el respeto de los derechos humanos. Principalmente, lo que Hannah Arendt revela en su obra es lo *ineficaces* que se mostraron los derechos humanos para proteger a los hombres cuando estos perdieron el sustento legal que les proporcionaba la ciudadanía de una nación,

quedando por completo fuera de toda legalidad cuando perdían el estatus legal de sus países de procedencia. Esto pone de relieve la falta de efectividad de los derechos inalienables que todas las naciones habían supuestamente aceptado cuando éstos más se necesitaban. Los derechos humanos nacieron vinculados a la nación. El cuerpo que se erigió en autónomo, en creador de leyes, fue la voluntad de la nación. Cabría esperar que la formulación de los *derechos universales* implicara una homogeneidad respecto de su asunción e implantación por parte de todas las naciones, y por tanto, también un garante legal para todo hombre fuera el que fuese su origen nacional, sin embargo, eso no fue así, como veremos a continuación. El contexto histórico en el que se centra la intervención teórica de Hannah Arendt es el período de entreguerras, siglo XX, así como los períodos posteriores a la segunda guerra mundial. No pretendemos reproducir aquí el razonamiento completo de la obra, aunque sí intentaremos, de manera casi telegráfica, reproducir una síntesis de lo que la autora desarrolla más detenidamente en esas páginas concretas que nos interesan. Cuando la primera guerra mundial destruyó las naciones centroeuropeas que reciclaban a gran cantidad de pueblos de distinta etnia, religión o raza bajo una sola nación, se produjo una inmensa desmembración seguida en muchos casos de una proliferación de guerras civiles y una gran circulación de desplazados por toda Europa, minorías apátridas que habían perdido su nacionalidad. Europa, por otra parte, estaba sumida en las crisis económicas que desembocarían finalmente en el colapso definitivo del mercado internacional y estos problemas económicos acuciaban a los gobiernos que se sentían incapaces de absorber al número creciente de refugiados que llamaban a sus puertas. El status en el que quedaron estas masas de desplazados sin patria ni hogar era el ejemplo perfecto de individuos que eran ya *sólo hombres*, desnudos de determinaciones nacionales, sin territorio y sin garantías legales, hombres y nada más.

Los apátridas y las minorías, adecuadamente llamados ‘primos hermanos’, no tenían gobierno que les representase y les protegiera y por eso se vieron forzados a vivir, o bien bajo la ley de excepción de los tratados para las minorías, que todos los Gobiernos (excepto Checoslovaquia) firmaron bajo protestas y jamás reconocieron como ley, o bajo la condición de una absoluta ilegalidad. (Arendt, H., 1987 II: 394).

Las guerras civiles que surgieron y que se desarrollaron a lo largo de veinte años de inquieta paz no sólo fueron más sangrientas y crueles que todas las que las precedieron sino que se vieron seguidas de migraciones de grupos que, a diferencia de sus más afortunados predecesores

de las guerras de religión, no fueron bien recibidos en parte alguna ni pudieron ser asimilados en ningún lugar. Una vez que abandonaron su país se quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la tierra... (Arendt, H., 1987 II: 393).

La incapacidad de las naciones europeas para hacer frente a esa situación y la absoluta falta de efectividad de los organismos internacionales a la hora de defender los derechos humanos son los conceptos que la obra de esta autora pone constantemente de relieve. En la crisis de descomposición de la política internacional previa a la segunda guerra mundial los derechos humanos eran una pura abstracción y los hombres sólo podían encontrar sus derechos mínimamente cubiertos, o al menos en potencia de ser considerados, si pertenecían a algún cuerpo político estatal, a alguna nación.

Los derechos del hombre, después de todo, habían sido definidos como inalienables porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que, en el momento en que los seres humanos carecían de su propio gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos. (Arendt, H., 1987 II: 424).

Los apátridas estaban tan convencidos de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos como de que aquellos garantizaban a éstos. Cuanto más eran excluidos del derecho en cualquier forma, más tendían a buscar una integración en lo nacional, en su propia comunidad nacional. (Arendt, H., 1987 II: 424).

Los derechos humanos habían nacido dentro del espacio definido por la Nación-Estado, sin embargo, por su propia naturaleza, trascendían ese marco. Si su aplicación política hubiese sido la que cabría esperar de su vocación universal, se hubiesen impulsado una serie de actuaciones que proporcionasen una cobertura legal concreta para hacer efectivos tales derechos en su ámbito propio, es decir, tanto el nacional como el internacional. Las nacionalidades se apropiaron de esos supuestos derechos y se convirtieron en el único espacio efectivo para un desarrollo deficiente. Es decir, que el proyecto revolucionario de una universalidad legal nueva para el hombre apareció en su comienzo como una formulación abstracta, e históricamente se mostró inaplicable cuando, en medio de la crisis europea de entreguerras, resultó evidente la vinculación de tales derechos con las naciones y su aplicación exclusiva a sus miembros. La

multiplicación del número de seres desgajados de su entorno que quedó fuera del espacio de garantías que prometían los derechos humanos demostró la inoperatividad de las instituciones que supuestamente debían haberlos garantizado. La incapacidad para crear un *lugar político específico de garantías universales para los derechos humanos* hizo que estos, de algún modo, permaneciesen ligados al cuerpo nacional, y que fuera de nuevo el ámbito de la nación el que garantizase los mínimos, o ni siquiera eso, para la supervivencia. La vuelta a la identidad que caracteriza la revolución fascista se vio impulsada por unos derechos del hombre inoperantes, y por una exaltación del nacionalismo en ausencia de un derecho internacional.

Los tratados de minorías expresaban en un lenguaje claro lo que hasta entonces sólo había sido implícito en el sistema de funcionamiento de las Naciones Estado, es decir, que sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen. Los discursos interpretativos de los tratados de la Sociedad, pronunciados por políticos de países sin obligaciones respecto de las minorías, hablaban en un lenguaje aún más claro. Daban por supuesto que la ley de un país no puede responsabilizarse de las personas que insisten en tener una nacionalidad diferente. Por eso admitían -y tuvieron rápidamente la oportunidad de demostrarlo en la práctica con el aumento del número de apátridas- que había quedado completada la transformación del Estado de instrumento de la ley en un instrumento de la nación; la nación había conquistado al Estado; el interés nacional tenía prioridad sobre la ley mucho tiempo antes de que Hitler pudiera reclamar: ‘justo es lo que es bueno para el pueblo alemán’. (Arendt, H., 1987 II: 402-403).

La ausencia de garantías para la protección de los derechos humanos facilitó el repliegue en la nacionalidad, porque, a falta de organismos efectivos a nivel internacional, sin la nación no existen los derechos. A primera vista parece que en este contexto De Maistre realizó un buen diagnóstico:

En otras palabras, apenas apareció el hombre como un ser completamente emancipado y completamente aislado, que llevaba su dignidad dentro de sí mismo, sin referencia a ningún orden circundante y más amplio, cuando desapareció otra vez como miembro de un pueblo. Desde el comienzo, la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano ‘abstracto’ que parecía no existir en parte alguna, porque incluso los salvajes vivían dentro de algún tipo de orden social. (Arendt, H., 1987 II: 423).



Hemos constatado la inoperancia de los derechos humanos en el campo internacional, pero también podemos observar la misma ineficacia dentro de las propias naciones. Si en el ámbito internacional las masas de apátridas abandonadas a su suerte no gritan “soy un hombre”, sino “soy alemán”, o “soy polaco” o “soy checo”; dentro de las naciones tampoco se verá que las masas griten algo distinto. Ante la crisis internacional de la economía de mercado las masas también se afirmaron identitariamente dentro de sus propios países: “soy italiano”, “soy alemán” o incluso, y como hemos ya estudiado con más detenimiento, “soy ario”. El repliegue de los apátridas hacia su nación, y el repliegue de los ciudadanos dentro de las naciones hacia la identidad cultural son dos figuras paralelas que muestran *el fracaso del proyecto ilustrado en el ámbito nacional e internacional*. Puede parecer que De Maistre tenía razón, y que los derechos humanos no eran capaces de ofrecer nada sustantivo a los hombres, ninguna de las cosas que realmente necesitaban, y que su fracaso es absoluto y total. Pero lo que hemos tratado de hacer ver a lo largo de este escrito es que el fracaso de los derechos humanos tiene mucho que ver con una instancia particular que ha colapsado, impedido y de algún modo cortocircuitado el impulso ilustrado. Esa instancia que llevamos muchas páginas describiendo en relación con la heteronomía moral es el mundo capitalista, la sociedad de mercado y el mercado mismo. *El fracaso de los derechos humanos se da en unas circunstancias determinadas en las que lo político se ve privado de toda capacidad de intervención sobre las reglas que vertebran la cultura, tanto a nivel nacional como a nivel internacional*. Por tanto, la Tesis que sostenemos aquí es que el fracaso no es directamente de la forma de aplicación de los derechos humanos, y que las aparentes paradojas de su inefectiva actuación se solucionan fácilmente. Sencillamente, las medidas referentes a la legislación racional que proponía el proyecto ilustrado *no han actuado* desde su propio espacio porque no se ha podido intervenir políticamente. El supuesto fracaso que cabría achacar a *los derechos humanos* no es sino el fracaso de una economía de mercado en la que estos derechos quedaron mediatizados pasando a relacionarse con un tipo de sujeto-mercancía, convirtiéndose en algo así como *los derechos de los asalariados*, que siempre pasan por el nada irrelevante tamiz del mercado. Por tanto, el carácter paradójico de su formulación y la inefectividad de su puesta en marcha no se puede demostrar, sencillamente, porque no han tenido cobertura política para hacerse efectivos. Los derechos humanos no han tenido una plataforma política de intervención

desde la que actuar desde el instante mismo en que la política quedó subordinada a las leyes de la oferta y la demanda. Los derechos humanos han tenido, si acaso, una efectividad *reactiva y defensiva* pero no han encontrado un espacio de elaboración *constructiva o constitutiva* de las reglas culturales. De Maistre parece tener razón, pero lo que fue incapaz de crear un lugar, no sólo donde los hombres puedan “danzar”, como afirma en su obra, sino a veces ni tan siquiera “comer” o “dormir”, no fue la Ilustración o la Revolución, fue el mercado. *En lo que Hannah Arendt juzga como la paradoja de los derechos humanos tiene un papel insoslayable el mundo capitalista, igual que lo tiene en los repliegues identitarios que han hecho del nacionalismo, el fascismo y el totalitarismo las respuestas al vacío y la desestructuración que el mundo liberal produjo.* El mercado invadió el espacio de los derechos humanos y utilizó la liberación que la Revolución pretendía reproducir extremándola hasta el absurdo. Produjo una liberación y una igualación total de los hombres, pero no sólo de sus servidumbres, sino de su misma condición de hombres, transformándolos en un tipo concreto de mercancía al servicio de la economía. Todos los derechos inalienables del hombre dependían ahora de la puesta al servicio del mercado de toda su capacidad de trabajo, de creatividad, de toda su energía física y mental. *Separado de los medios de producción, liberado de todas las condiciones que le permiten sobrevivir de manera autónoma, el hombre sólo puede acceder a las garantías de los derechos humanos a través del mercado.* Esta última afirmación parece vulnerar la declaración de medio a medio, por la sencilla razón de que algo inalienable es algo que pertenece de suyo a quien lo posee, algo que no se puede distanciar o separar de su poseedor, que no puede estar mediado por instancias ajenas, otras, algo que no se puede “alienar”.

La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. (Artículo 2. Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano. 26 de agosto de 1789).

Con la irrupción de la sociedad de mercado, los derechos del hombre se transforman en proposiciones vacías porque ninguna política efectiva ha tenido la capacidad de influir directamente en el entramado de reglas que vertebran la cultura. Reglas que se derivan ahora del funcionamiento de un mecanismo económico

“autorregulado” y que conllevan la apertura de una nueva dimensión de la heteronomía moral impulsada por los mandatos del credo liberal, basados fundamentalmente en la transformación de las leyes del mercado en leyes naturales y divinas por obra y gracia de un naturalismo al servicio de la economía capitalista. Así, la pérdida de las posibilidades de intervención política real deja los derechos humanos en una mera intención teórica casi sin rendimiento alguno, y los limita a funcionar como mero portal histórico del capitalismo y posterior intento de defensa contra sus efectos más deletzables. Por virtud de este mismo mecanismo, la desintegración a que dio lugar la paulatina desmembración social que produjo el capitalismo en los siglos XIX y XX llevó a un estado internacional en el cual se manifestó claramente la inoperatividad de la declaración de los derechos del hombre a dos niveles que hemos diferenciado y que están íntimamente relacionados, a saber, a nivel interior o nacional, y a nivel internacional. Los derechos humanos debían haber encontrado un lugar alternativo al de la costumbre y el mito, un lugar para ejercer una nueva vertebración social. Debían haber forjado un nuevo poder constitutivo a cambio del que el mito y la costumbre ofrecían a los seres humanos. Debían haber producido garantías y salvaguardado las necesidades que la religión, la costumbre y la identidad podían cubrir. Pero ese lugar fue ahogado y minimizado por la excrecencia del mercado y por la paulatina pérdida de fuerza de las iniciativas políticas que podrían haber germinado en él, debido fundamentalmente al sometimiento del poder político a las necesidades del mecanismo económico, generándose así una inestabilidad social constante articulada sobre las fluctuaciones del libre comercio.

En otras palabras, en la nueva sociedad secularizada y emancipada, los hombres ya no estaban seguros de esos derechos humanos y sociales que hasta entonces se habían hallado al margen del orden político y no garantizados por el gobierno o la constitución, sino por fuerzas sociales, espirituales y religiosas. Por eso, a lo largo del siglo XIX, la opinión general era que los derechos humanos habían de ser invocados allí donde los individuos necesitaban protección contra la nueva soberanía del Estado y la nueva arbitrariedad de la sociedad. (Arendt, H., 1987 II: 423).

De Maistre entendió muy claramente que el hombre vivía dentro de un continuo de costumbre y religión y comprendía su cultura a través de su identidad, y no vio en los derechos humanos sino una abstracción vacía y muerta. Nuestra Tesis es que el liberalismo impidió la puesta en práctica del proyecto ilustrado, y usurpó su espacio de

despliegue, invistiendo con los ropajes de la ilustración el imperio de la compraventa y potenciando el deseo de ganancia individual como motor de la sociedad. La Revolución Francesa propuso que los hombres actuaran *como dioses*, dándose a sí mismos la ley, actuando de acuerdo con lo más excelente que en ellos hubiera. El mercado propuso y consiguió que actuaran *como mercancías*. Por eso los derechos humanos llegaron después de dos siglos a una posición que De Maistre había definido muy bien, una nada infecunda que prácticamente sólo sirvió para quitar a los hombres lo que tenían sin ofrecerles nada de lo que les prometió.

Cuando una nación comienza a reflexionar sobre sí misma, sus leyes ya están hechas. La influencia humana no se extiende más allá del desenvolvimiento de los derechos existentes, pero que eran desconocidos o discutidos. Si hay imprudentes que traspasan estos límites con reformas temerarias, la Nación pierde lo que tenía, sin alcanzar lo que quiere. (De Maistre, J., 1990: 63).

Hemos comprendido a lo largo de todo el apartado A de esta Tesis que la identidad ofrece muchas cosas al hombre. Pasando por alto un segundo la esencial dependencia que en ella se establece respecto de los imperativos de su mitología o religión, se puede observar que la identidad cultural ofrece ciertos “servicios” que no aparecen garantizados de ningún modo desde la supuesta liberación ilustrada, liberación ilustrada que no los proporciona porque es el mercado y no la razón quien reconstruye el modelo social. Por ello, defender la identidad cultural nacional frente a los revolucionarios derechos humanos como hace Joseph De Maistre podría estar justificado, pero sólo “a toro pasado” y sólo porque el sistema de mercado se ha encargado de mantener colapsado el intento ilustrado por intervenir según razón en las reglas que configuran una cultura determinada. Una nostalgia respecto de ciertas identidades más o menos confortables que, sin formularlos, responden a veces de forma sorprendentemente efectiva al cumplimiento de algunos de los derechos formulados por la Revolución Francesa, es tan sólo la mirada atrás que busca lo que se ha perdido sin conseguir aquello por lo que se apostó. Sabemos que un mundo medido por la vara de la identidad y el nombre, puede traer tanto la miel como la sangre, y responde a unos mecanismos por completo ajenos a las exigencias de la razón. *Aunque derechos humanos y costumbres se puedan encontrar ‘de hecho’ en ciertos casos, pertenecen ‘de derecho’ a esferas excluyentes*, y además, como hemos visto en la revolución fascista,

se pueden, en muchas ocasiones, excluir radicalmente. En conclusión, cuando la sociedad no soportó la tensión a la que la sometía el mercado y estalló, las nacionalidades funcionaron como conformador social, y demostraron que la identidad era lo único que había sobrevivido latente dentro del mercado. La absorción de los derechos por parte de las nacionalidades no es sino la constatación de que sólo las antiguas nacionalidades se mostraban como asideros de lo político en un mundo en que los derechos del hombre nunca habían encontrado, por sí mismos, un espacio semejante. No sabemos lo que habría ocurrido si hubiese resultado fértil un intento de formular las leyes de la sociedad subordinando el mercado y la economía a una declaración de derechos inalienables, y *estructurando la política internacional sobre el derecho y no sobre el librecambio internacional*, o el patrón oro. En el caso de que eso hubiese sucedido nos las veríamos frente a frente con el intento ilustrado, y podríamos hablar de su capacidad o incapacidad para crear sociedad o cultura desde la razón, pero ello no ha sucedido, y por tanto estamos, a este respecto, casi en el mismo punto en que Joseph De Maistre dialogaba con la Revolución Francesa. Los derechos humanos, prácticamente, sólo han sido formulados en abstracto. La historia del mercado ha relegado los derechos humanos a nivel nacional subordinando la sustancia humana de la sociedad a una economía autorregulada, y a nivel internacional estructurando las relaciones entre naciones sobre el comercio internacional y no creando un espacio que pudiese recibir en su seno un dispositivo político efectivo para garantizar los derechos de aquellos que eran ya sólo hombres. Este largo proceso de pulverización de garantías de manos del mercado y la identidad se manifestó en su último y más brutal síntoma en la sociedad del campo de concentración. Un mundo que en sus estructuras mas profundas no respondía a los derechos humanos terminó por mostrar abiertamente en su superficie como los humanos pisoteaban esos mismos derechos, mostrando su rostro en un último y cruel retrato, el campo de concentración.

En comparación con el insano resultado final -la sociedad del campo de concentración-, el proceso por el que los hombres son preparados para este fin y los métodos por los que los individuos son adaptados a estas condiciones resultan transparentes y lógicos. La insana fabricación en masa de cadáveres es precedida por la preparación, histórica y políticamente inteligible, de cadáveres vivientes. El impulso y, lo que es más importante, el tácito asentimiento a semejantes condiciones sin precedentes, son producto de aquellos acontecimientos que en el período de desintegración política, repentina e inesperadamente, dejaron a centenares de miles de seres humanos sin hogar, sin patria, fuera de la ley e indeseables, mientras que millones de seres

humanos se tornaban económicamente superfluos y socialmente onerosos merced al desempleo. Ello, a su vez sólo pudo suceder porque los Derechos del hombre, que nunca habían sido filosóficamente establecidos, sino simplemente formulados, que no habían sido políticamente garantizados, sino simplemente proclamados, habían perdido toda validez en su forma tradicional. (Arendt, H., 1987 III: 665).

La característica principal de los derechos del hombre en el recorrido teórico de este apartado A que nos ha llevado desde la pregunta *¿qué es la cultura?* hasta *El resurgir de la identidad* ha sido su inviabilidad a manos de estas dos instancias: mercado e identidad. Han funcionado así como una llamada a la que nadie responde o como una apertura a un espacio que nadie ha habitado.

A partir de aquí trataremos de entender en profundidad el espacio de la identidad cultural y su relación con el psiquismo individual, para lo cual investigaremos los mecanismos que constituyen la relación del hombre con su cultura de tal forma que comprendamos, con la mayor exactitud posible, por qué la respuesta espontánea de los hombres ante el colapso social es siempre un repliegue identitario. Esto nos ilustrará acerca de los mecanismos psíquicos en los que se apoya la identidad cultural, el mito liberal, o la revolución fascista, y nos proporcionará un modelo teórico para la comprensión del estatuto del individuo en la actual sociedad de mercado. *A través del apartado B trataremos de comprender las estructuras teóricas que actúan vertebrando los procesos reflejados en este apartado A* que ahora concluimos. Pasemos entonces al segundo segmento de nuestra figura teórica.



## **B- IDENTIDAD CULTURAL Y PSIQUISMO.**





*Los hombres son, desde luego, así; pero, ¿se ha preguntado usted si tienen que ser necesariamente tales? ¿Si su más íntima naturaleza les obliga a ello? ¿Es que un antropólogo podría precisar acaso el índice craneano de un pueblo que tuviera la costumbre de deformar con apretados vendajes las cabezas de sus niños?*

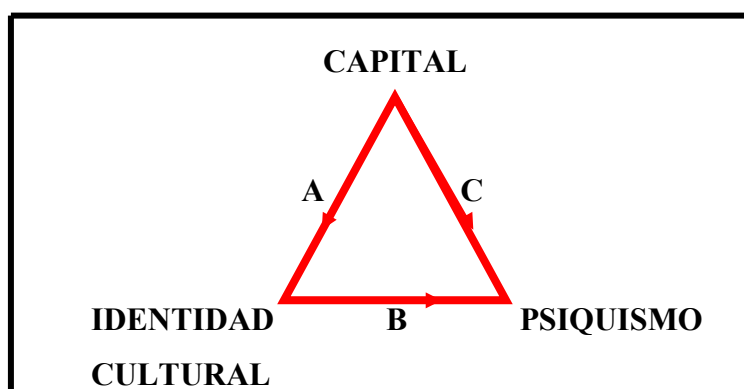
Sigmund Freud



## 1.-OBERTURA

### 1.1-RETORNO AL COMIENZO. REGLA, NATURALEZA Y CULTURA. PROHIBICIÓN DEL INCESTO.

En este segundo apartado de la Tesis trataremos de delinear de forma lo más cuidadosa posible el segundo de los segmentos que componen nuestro triángulo teórico de partida, que, como expusimos en la introducción, pretende esquematizar las líneas fundamentales de la investigación en torno a los conceptos de identidad cultural, capital y psiquismo. Nuestro objetivo será, por tanto, profundizar lo más posible en las relaciones existentes entre los conceptos de identidad cultural y psiquismo, con el objetivo de enriquecer y fundamentar la argumentación desarrollada en el apartado A y también posibilitar el siguiente tramo teórico presente en el apartado C.



Aunque continuaremos nuestra investigación introduciendo nuevos contenidos, para comprender el desarrollo del esquema global de la Tesis del modo más completo posible volveremos atrás en el recorrido teórico que nos ha traído hasta aquí con la intención de retomar el punto de partida y formularnos, como inicio de este segundo itinerario, la misma pregunta socrática con la que comenzamos el primero, a saber, *¿qué es la identidad cultural?* En el comienzo de la Tesis derivamos de la respuesta a esta pregunta la relación de la identidad cultural con el capital y el desenvolvimiento histórico de la misma, para ello hicimos referencias directas al mito y a su relación con la economía y el resto de segmentos culturales, estudiando la evolución histórica de estos mecanismos a lo largo de los siguientes capítulos. La pertinencia del discurso que hemos mantenido es innegable respecto de nuestro objetivo general, pero ahora

debemos volver al punto de partida para trazar, desde el mismo vértice inicial, otro lado de ese triángulo que propusimos como horizonte teórico. Es por ello que, partiendo de la misma pregunta y del mismo territorio en el que comenzamos, desarrollaremos el discurso en otra dirección, hacia otro vértice de la figura. Para ello necesitaremos poner en claro algunos conceptos que quizá antes, aunque implícitos en el razonamiento, no se manifestaron de forma explícita. Como ya hicimos al comienzo, para entender a fondo qué es la identidad cultural intentaremos definir previamente qué es la cultura. Gracias a la lectura de los textos de Lévi-Strauss conocemos la respuesta a esta pregunta, en la que resultó esencial el concepto de *regla*, que definimos como lo esencial de la cultura. Afirmamos pues que existe la cultura en tanto que existe la *regla*. Esta regla resultó además ser una muy determinada y con carácter universal: la *prohibición del incesto*, que funciona como tránsito de la naturaleza a la cultura por sus peculiares características. En cuanto a su *forma* es por supuesto una *regla*, una norma, y en cuanto a su *contenido* es, además, universal, se da sin excepción bajo una u otra modalidad en todas las culturas conocidas. Esto último parece relacionar la prohibición del incesto con los rasgos naturales y no culturales de la especie humana, ya que lo universal en todo hombre es, normalmente, aquello que la especie debe a la naturaleza, y lo cultural es, precisamente, lo relativo a cada cultura. Es este doble carácter, por un lado muy cercano a la naturaleza respecto de su universalidad *de hecho* en la especie, y por otro garante de cultura respecto de su esencia en tanto que regla *de derecho*, lo que hace de la prohibición del incesto la bisagra en la que se articulan ambos espacios. No es extraño por otro lado, como ya nos dice Lévi-Strauss, que sea en el ámbito sexual donde aparece la prohibición del incesto y con ella el inicio del estadio cultural, puesto que es en este ámbito donde lo instintual requiere para su cumplimiento o satisfacción de más de un individuo de la misma especie.

En todas partes donde esté presente la regla sabemos que estamos en el estadio de la cultura. (...) Sostenemos pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular. Nos encontramos entonces con un hecho, o más bien, con un conjunto de hechos que -a la luz de las definiciones precedentes- no está lejos de presentarse como un escándalo: nos referimos a este conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa con el nombre de prohibición del incesto. La prohibición del incesto presenta sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos

contradictorios de los dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee a la vez, carácter de universalidad... He aquí pues un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de naturaleza y el carácter distintivo -teóricamente contradictorio con el precedente- de los hechos de la cultura. (Lévi-Strauss, C., 1998: 42-43).

Aunque interesante no nos parece pertinente profundizar ahora en la hipotética vinculación con la naturaleza biológica presente en la prohibición del incesto y la posible continuidad o discontinuidad con lo natural que en ella exista. Dejamos eso para otra discusión que, por supuesto, debería tener en cuenta a los biólogos y los etólogos. Lo que nos resulta esencial respecto de la prohibición es su estructura formal en tanto que *regla* y no su contenido *de hecho*, sino más centralmente la división entre naturaleza y cultura que la aparición de esta norma refiere *de derecho*. Por ello realizaremos ahora una reflexión sobre el concepto de regla con la finalidad de poner las bases del estudio de la relación entre identidad cultural y psiquismo.

## 1.2-DESARROLLO DEL CONCEPTO DE REGLA O NORMA.

Para abordar de forma directa y lo más honesta posible la materia que nos ocupa tratemos de responder a la cuestión fundamental: *¿Qué es una regla?*

Como punto de partida nos atrevemos aquí a enunciar, en primer lugar, un requisito que nos parece esencial: una regla supone la reunión de una pluralidad en un concreto del que toda esa pluralidad participa, supone, en alguna medida, una conjunción de esa misma pluralidad respecto de un aspecto presente del mismo modo en cada uno de los particulares que sintetiza. Digámoslo así: una regla pone de manifiesto siempre *una síntesis* de una pluralidad dada en virtud de un concreto del que esa pluralidad necesariamente participa. Bien sea una regla social o una regla de comportamiento, una regla matemática o las reglas de un juego, el propio concepto de regla indica una multitud de estados distintos que comparten un atributo común, y este es precisamente aquel por el cual se dice que todos esos estados cumplen la regla. Un conjunto de sujetos que saludan de la misma manera en un ejército, actúan del mismo modo dentro de un colectivo religioso, o mueven las piezas del juego según determinado código. Un conjunto de triángulos que presentan necesariamente uno de sus ángulos de noventa grados, un conjunto de objetos que responden a la luz reflejando un mismo color, o caen bajo la atracción del campo gravitatorio terrestre según determinada fórmula. En todos estos casos indicamos la existencia de una *regla* en virtud de la cual se produce la reunión de una pluralidad en un concreto del que esa pluralidad participa. Tenemos, por otro lado, que respetar el hecho de que no todas las reglas son absolutamente iguales, este concepto de *síntesis* que hemos definido es demasiado general como para no establecer subsecuentes diferenciaciones respecto de distintos ámbitos de realidad. Trataremos, por tanto, de diferenciar las distintas vertientes de este concepto de *síntesis* y definir, con la mayor precisión posible, sus distintos modos de manifestación en el ámbito de esta Tesis. Podemos afirmar así que encontramos reglas con distintos caracteres, dependiendo del tipo de realidad que sintetizan. Basándonos en lo expuesto en las páginas anteriores del apartado A del trabajo, trataremos ahora de hacer una clasificación de algunos de los espacios teóricos presentes en la Tesis en los que funciona esta idea de síntesis, como son el espacio de la razón teórica o “geometría”, el de la razón práctica de mano del concepto de “ilustración” y por último el espacio que nos ocupa, “la identidad”. Explicitaremos brevemente en qué modo actúa la síntesis en cada uno de ellos.

*-La regla en el espacio geométrico-matemático:* la regla en este ámbito establece una participación directa y transparente entre los particulares y la síntesis que de ellos se realiza. Nos valdría para ejemplificarla cualquier teorema de la geometría, pero tomaremos como muestra el teorema de Pitágoras. Según esta regla todo triángulo rectángulo, sea lo grande que sea, lo ancho o lo estrecho que se quiera, y con todas las particularidades que le queramos suponer, cumplirá ciertos requisitos que se dan necesariamente en todo triángulo rectángulo y que no pueden no darse si quiere mantener su “ser triángulo rectángulo”. El teorema reúne una pluralidad dada bajo una regla de un modo apodíctico. De igual modo sucede con la teoría física, pensemos, por ejemplo, en la multitud de graves que caen una y otra vez sobre la superficie de un planeta, con sus infinitas variedades en cuanto a su forma, materia, color o textura, medida o sabor, o en el conjunto de planetas que orbitan alrededor del sol con sus distintos tamaños, atmósferas, temperaturas o componentes en principio infinitamente plurales. Desde la manzana que cae hasta plutón en su inmensa órbita quedan sintetizados en una función matemática que expresa la necesidad de la ley de gravitación universal. El conjunto de ejemplos que podríamos poner dentro de las ciencias es, cómo no, incalculable. Podemos pues afirmar que la regla consiste en la reunión de una pluralidad respecto de un aspecto del que toda la pluralidad participa, de una comunidad bajo la que toda la pluralidad “cae”. Por su causa, un inmenso potencial de particularidades converge en una sola fórmula matemática. Valga decir que en el ámbito teórico la síntesis no es otra cosa que el desvelarse del concepto, un concepto que “estaba ya ahí” haciendo a las cosas lo que son y dando razón de todas sus apariencias. Valga decir también, que en todo discurso teórico o científico la regla, la síntesis, no es otra cosa, en definitiva, que *la idea*. La relación ontológica por la que los particulares de la pluralidad dada caen bajo su concepto o idea no es una problemática que ahora nos interese, problemática amplísima en la obra de Platón y discutida por distintos autores a lo largo de toda la historia de la filosofía. Lo que ahora sí nos interesa es que la síntesis presente en la idea, o lo que es lo mismo, la síntesis propuesta por una regla teórica, se establece desde el mismo discurso de forma transparente y es por completo ajena a aquellos que “hablan” ese discurso. La continuidad ontológica de las ideas lo es desde las ideas mismas y no hay en ella injerencia ninguna del hablante. De esta particularidad del lenguaje geométrico que es “el lugar de cualquier otro” hemos hablado ya en distintas ocasiones a lo largo del trabajo. En la particular síntesis establecida en lo teórico no hay intrusión ninguna de la voluntad, ni de la violencia, ni



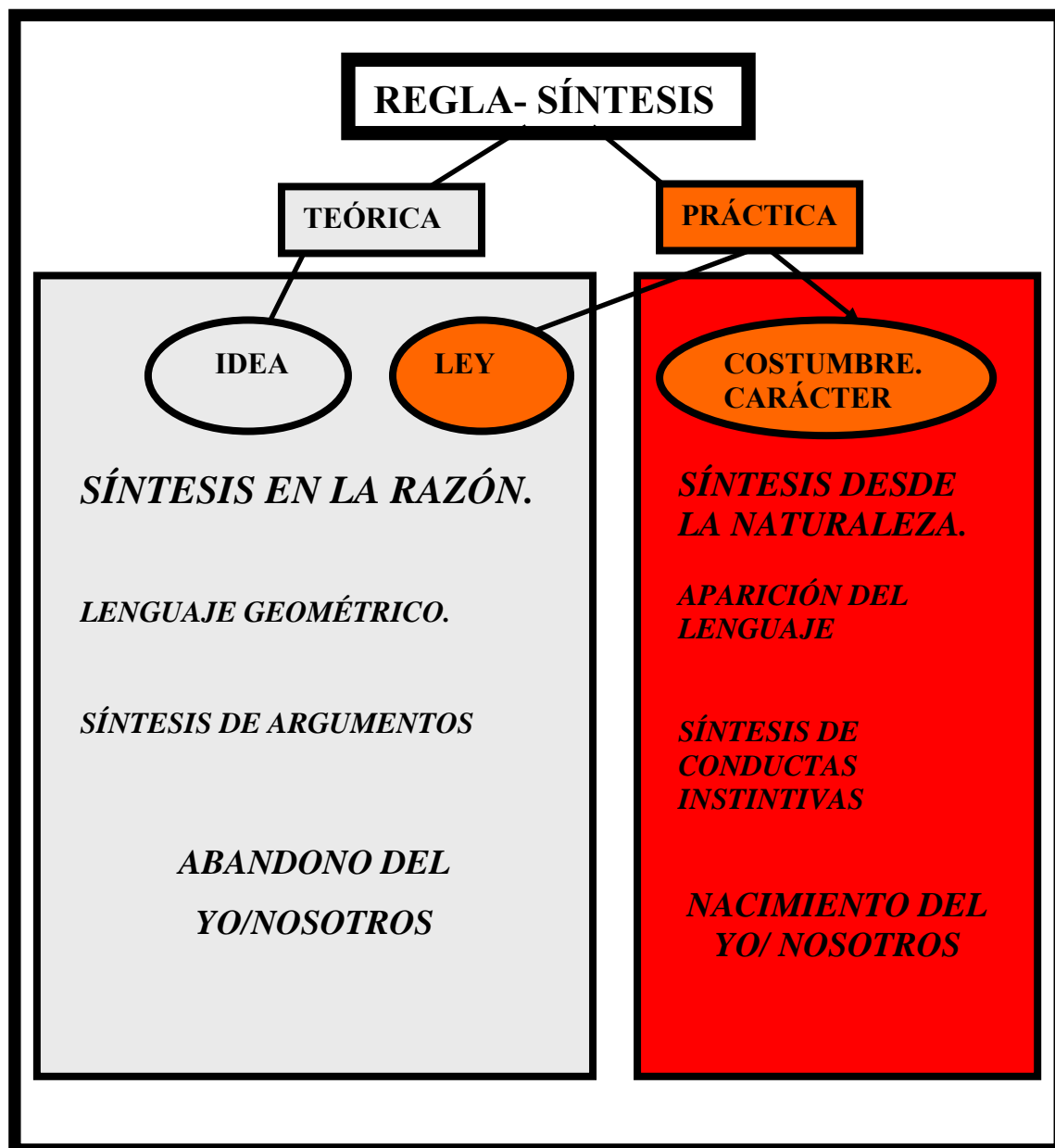
de la identidad, ni de nada “humano”, pues lo humano muere más allá del *horismós* platónico para dejar paso a la divinidad de las ideas. La síntesis en el discurso matemático lo es por virtud de una infranqueable continuidad lógica en el interior de dicho discurso.

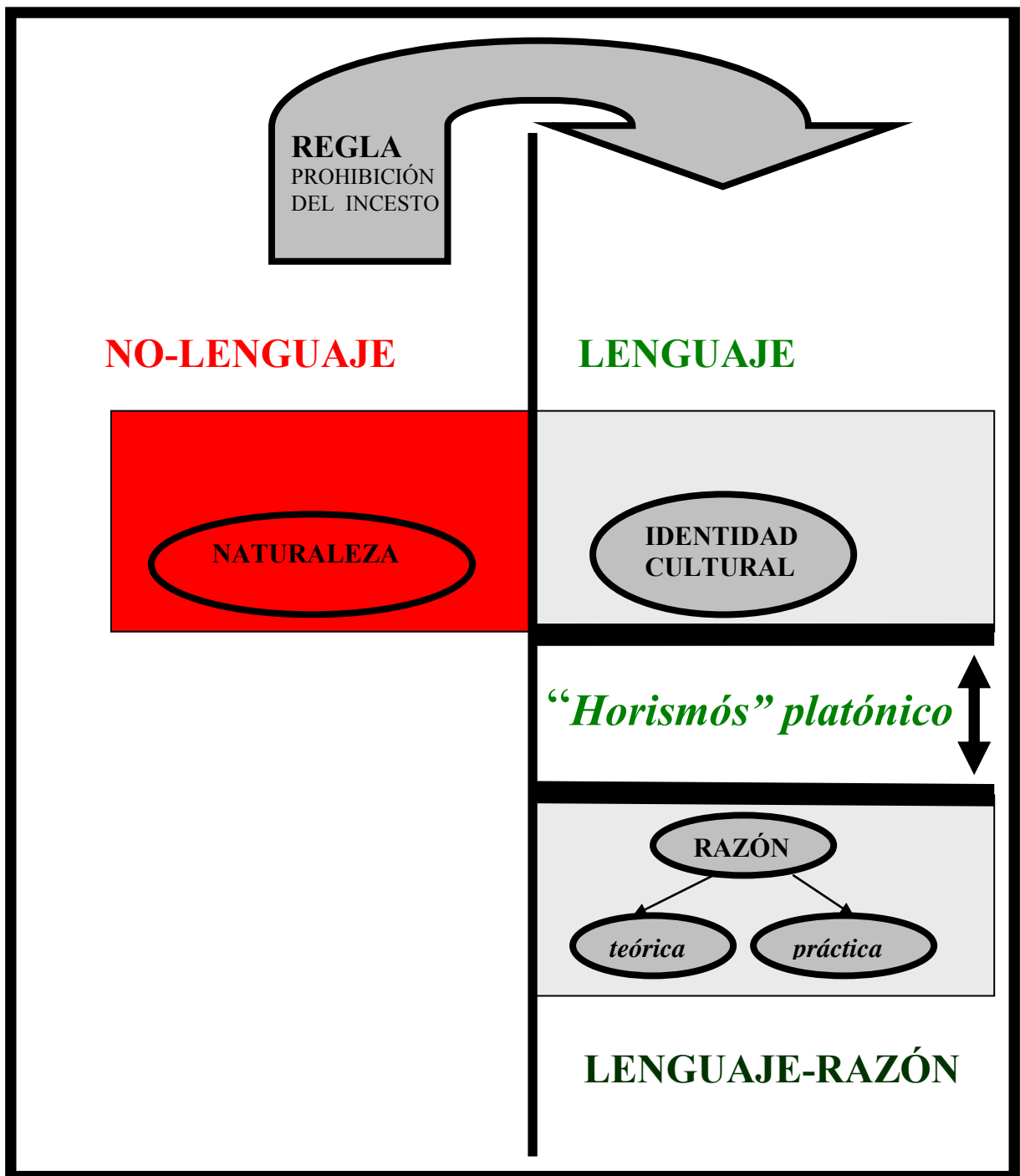
*-La regla en el ámbito geométrico-práctico, la apuesta de la ilustración:* Fue para nosotros el paradigma del discurso geométrico o platónico en el ámbito de lo práctico la formulación del imperativo categórico kantiano, “*obra en cada momento de modo que tu acción pudiera entenderse como máxima universal*”, o también el modelo de la declaración universal de los derechos del hombre. Este último ejemplo de síntesis universal que los derechos del hombre proponen trata de establecer un “lugar de cualquier otro” en el ámbito de la legislación humana y, por tanto, resulta más permeable a todo tipo de inferencias por parte de las determinaciones particulares de cada sujeto o cultura. Sin embargo, la definición invariable de su síntesis consiste exactamente en dejar constantemente de lado toda voluntad particular en el discurso, ya sea del hablante o de la cultura que lo determina. Aspira a establecer una regla que reúna en sí lo diverso de la acción humana en un *concepto universal del deber ser*. O lo que es lo mismo, trata de sintetizar en una unidad que defina desde la razón y alrededor de la idea de ley aquellos imperativos que, de antemano, deben estar presentes en toda sociedad que quiera llamarse racional además de humana, tenga las determinaciones particulares que tenga. Aunque aquí hemos pasado ya del ser al deber ser, mantenemos constante la característica esencial de la síntesis en que consiste la regla racional, cuya misión, por así decirlo, es dejar constantemente de lado las particularidades de cada identidad que articula el discurso para hacer lugar a los argumentos que definan la idea de una ley universal para el hombre como una regla del deber, que a su vez se vincule con los particulares que sintetiza mediante una continuidad según razón. Se define así un espacio de síntesis de conductas identitaria o culturalmente determinadas alrededor de principios racionales no determinados culturalmente, sino racionalmente. Habitamos una forma determinada de síntesis que despegas del discurso cultural para hacer fértil el racional. El intento de ordenar el mundo de la acción humana según el pensar divino de lo matemático, valga decir la razón, es el intento ilustrado por excelencia de que sea la razón misma la que gobierne. Si la regla en la matemática era *la idea*, la regla en la ilustración es *la ley*.

*-La regla en la identidad cultural:* Nos centraremos ahora en la síntesis de lo diverso que establece la regla presente en la identidad cultural y trataremos de averiguar

qué tiene que ver este tipo determinado de regla en el paso de la naturaleza a la cultura. En los dos casos anteriores ya está establecida una cultura y un discurso, es decir, nos estamos moviendo en el ámbito de un lenguaje determinado, de un territorio definido, el de la Teoría o la Razón. Territorio éste que *se deslinda de la cultura y sus determinaciones, pero que necesita precisamente de un lenguaje y una comunicación previa, esto es, una cultura y unas determinaciones de los que deslindarse*. La regla en la identidad cultural es la síntesis responsable de la posibilidad de la gramática social y la comunicación, y por ello vemos en ella algo así como la inauguración del lenguaje. Supone un lugar que sirve de frontera, puente o bisagra entre dos ámbitos en principio diferentes como son la naturaleza y la cultura, posibilitando el ingreso del instinto a ésta última a través de la regla. La síntesis en este ámbito es un *paso previo*, supone una conducción de los destinos naturales del instinto, una ruptura de la determinación interior a la naturaleza y su cadena constante de actuaciones, algo así como un dique o un canal de trasvase de su flujo. La síntesis que da origen a la cultura supone un corte en la cadena instintiva para sentar unas bases de comportamiento por completo ajenas a las determinaciones biológicas, abriendo así campo a la conducta humana más allá de la conducta animal, para lo cual requiere la reunión bajo una unidad, en este caso cultural, de una pluralidad, en este caso biológica, de realidades divergentes ya dada con anterioridad. Pues bien, eso es lo particular de la síntesis que se ejerce en la identidad cultural, que *synthetiza naturaleza para constituer cultura*. Es una síntesis entre dos tierras que unifica una *materia* natural bajo una *forma* cultural. Como en los casos anteriores, consiste en la convergencia de una pluralidad en una unidad, pero que en este caso es una unidad *de conducta*. Se presupone por tanto la existencia de unidades separadas, conductas diferentes de individuos que por algún mecanismo deben enlazarse, converger, encauzarse y “caer” bajo la regla. Los comportamientos que tienen como fin las satisfacciones instintivas, y que en la naturaleza encuentran su expresión directamente en acciones determinadas autónomamente por el contexto y las posibilidades de éxito de cada individuo deben ser ordenados en una sola dirección. Al igual que en el ámbito teórico y matemático, o en el ético, la norma o regla produce una síntesis, pero ahora en el nivel previo, pisando el territorio de la naturaleza para ascender a la cultura. *La síntesis de la razón deja tras el horismós platónico las diferencias culturales, la síntesis de la cultura deja tras la frontera del mito las diferencias conductuales biológicas*. Pero la diferencia esencial entre razón y cultura reside también en *cómo se elabora la síntesis*. El lugar de la identidad está plenamente

tejido, constituido y conformado por el instinto, por la naturaleza del hablante. Por ser el lugar en que la naturaleza se transforma en cultura funciona como un espacio de reconversión donde el instinto es refundido y forjado de nuevo en otras fraguas. La síntesis que establece la regla de la identidad cultural está en convivencia inmediata con las tendencias instintivas y se ve obligada a trabajarlas como su materia prima. No puede abandonar las necesidades biológicas naturales, no puede dar un salto más allá del instinto, porque el instinto ha de ser satisfecho. Es por ello que las conductas desregladas previas a las normas culturales deben ser abandonadas, pero manteniendo siempre satisfechas las exigencias biológicas a las que estas conductas respondían. La cultura debe satisfacerlas de algún modo (ya veremos por qué y cómo) e incorporarlas en su ser. La regla que supone el paso de la naturaleza a la cultura trata de atraer y sintetizar bajo la norma conductas plurales instintivas. Aparece en este sentido como la síntesis primera, puesto que todas las demás lo son ya desde el discurso y la comunicación que ésta posibilita. No es pues extraño que situemos en la regla de la identidad cultural la frontera entre el lenguaje y el fluir del instinto y que en ella se produzca un salto del silencio al sentido. Trataremos de estudiar ahora cómo se produce esa síntesis que trata de arrancar la conducta instintiva a la naturaleza para fundar el imperio de la gramática. Si la regla de la matemática podía llamarse *idea*, y la regla en la ética ilustrada se refería a *la ley*, la síntesis en que consiste la regla por la que la naturaleza se convierte en cultura dará lugar a *la costumbre y el carácter*. Veamos cómo esto sucede.





### 1.3-LA REGLA EN LA IDENTIDAD CULTURAL.

Centremos ahora nuestra reflexión en torno a la última concepción de regla que hemos expuesto. La regla en el ámbito de la identidad cultural supone la síntesis de una pluralidad de conductas, modificación de particulares atraídos en la convergencia de la norma. Cuando pensamos en identidades culturales tenemos como referencia los capítulos de este escrito concernientes a grupos culturales regidos por sus costumbres, pero el carácter de la regla se mantendría inclusive pensando, fuera de este contexto, en una norma obedecida por una sola unidad, por un único individuo, observada sólo por un sujeto, en cuyo caso solamente podrá entenderse como norma siempre que funcione a su vez como una síntesis que reduzca a su concreto de conducta una pluralidad potencial de acciones, si bien en este caso realizadas únicamente por un individuo, pero plurales en el tiempo, en su discurrir. Ahora potencialmente distintas en la diacronía. Para entender el sentido de la regla cultural, que tiene como necesaria consecuencia la identidad cultural, debemos entenderla como reducción de una pluralidad de conductas a un sólo plexo normativo. Pero, como ya hemos manifestado en las últimas páginas, no existe en esta reducción una continuidad igual que la presente en los discursos de razón. El salto entre naturaleza y cultura se ve obligado a introducir la naturaleza y su flujo en la norma, debemos entender, por tanto, que la materia con la que trabaja es esencialmente indómita. Supongamos, por ejemplo, que durante años obligamos a un grupo de animales a obedecer ciertas reglas, por nosotros comprendidas como tales, mediante un sencillo condicionamiento conductual. Podremos obligarlos a modificar sus hábitos, pero no instaurar entre ellos *una regla propia*. Pocos meses después de que el mecanismo de premios y castigos, de éxitos y fracasos que condiciona su conducta desaparezca, desaparecerá también toda obediencia a esa regla que les imponemos, puesto que su desarrollo está motivado por un principio extrínseco a su comportamiento. Observemos que este comportamiento presenta una clara diferencia con la cultura. La cultura es un modo autónomo y duradero de habitar la naturaleza obedeciendo reglas, un modo de reconstituirla y erigirla de nuevo y, además, como ha sido ilustrado en los primeros capítulos de esta Tesis, con la intención de que sea para siempre. Es así que desde el instinto a la cultura debe existir un puente que posibilite la implantación duradera y autónoma de la segunda. No nos es desconocido, por otra parte, que los individuos, al igual que los animales, obedecen las reglas si se hallan bajo coerción externa. Sin embargo, y esto será esencial para nosotros, en las identidades

culturales que los antropólogos han estudiado y que son nuestro marco de trabajo, esas reglas no están impuestas desde ningún estrato exterior a la propia cultura, ni siquiera desde ningún lugar de la misma desde el que se apliquen con conciencia de las mismas en tanto que simples reglas. Es más, como vimos en los primeros pasos del segmento A de ese triángulo teórico que nos ocupa, una de las condiciones de la identidad cultural, y en la que consistía la respuesta a la pregunta *¿qué es identidad cultural?* (recordemos el punto 1.1.2 del capítulo 1 del apartado A) era que los contenidos normativos de las reglas eran conocidos solamente a través de *mitos* que de ninguna manera revelaban la estructura de las reglas en sí mismas, sino que la mantenían latente en una narración que inscribía esas mismas reglas, siempre bajo la categoría de *costumbres*, en una narración que explicaba y fundamentaba el origen del cosmos como fuente única de naturaleza y cultura, y por tanto, también la existencia de los mismos hombres y el porqué de todas las cosas que hacen. Decíamos así que los habitantes de la identidad cultural *viven* las reglas a través del mito y de ninguna manera las *conocen* en el sentido en que un antropólogo las puede conocer. Las reglas están fundidas en la necesidad del mismo universo y son un continuo indisoluble con él. Es más, las estructuras que constituyen la puesta en juego de esas mismas reglas son inconscientes, como lo son las normas del lenguaje común que empleamos a diario. No es necesario en ningún caso tener conciencia de tales reglas para *hablar*, para *vivir* el lenguaje. Esa trama de normatividad efectiva, velada, inconsciente y vehiculada sólo a través del *mito*, es la *identidad cultural*, y el “parto” de la cultura se hace a través de estructuras que, en tanto que reglas, en tanto que formas teóricas de síntesis, son inconscientes.

No podemos adjudicar el paso de la naturaleza a la cultura a ninguno de los mecanismos sintéticos que vimos en la matemática o en la ética, posibles sólo dentro del lenguaje propiamente racional, y además racional en su sentido más estricto. Debe existir, por tanto, otro mecanismo que sea capaz de llevar a convergencia las diferentes conductas impulsadas por el instinto hasta el punto común de la regla que vertebró la identidad cultural. Ese mecanismo es exactamente lo que nos interesa ahora. Vamos a investigar y estudiar la dinámica por la cual tales reglas consiguen incorporar a su estructura de flujo la pluralidad potencial de conductas. Vamos a comprender cómo lo hacen sin una violencia constante externa, porque no la hay, y sin una conciencia de las mismas reglas en tanto que meras reglas por parte de nadie, porque tampoco existe. Estas reglas funcionan sin un vehículo racional para la comprensión de su necesidad o no-necesidad, sin conocimiento de su adecuación o no a fines establecidos desde razón

alguna que se pretenda independiente del hablante. Sabemos que el mito y también las costumbres juegan en ello un papel esencial. Pues es justamente la inclusión de ese papel en un mecanismo explicativo general lo que buscamos. Es necesario articular algunos conceptos que revelen cómo las voluntades o impulsos instintivos particulares son reconducidos a la norma sin conciencia de la misma y sin violencia constante ejercida desde parte alguna.

Lo que afirmamos a continuación es lo que trataremos de justificar en las páginas siguientes: este lugar que acabamos de definir es exactamente el que va a ocupar un modelo teórico que, adelantemos ya aquí, denominaremos *dispositivo identidad*, dispositivo que integra, como veremos, dos realidades en principio diferentes y cuya relación trataremos de definir a lo largo de las páginas posteriores con la finalidad de ver cómo confluyen en el modelo propuesto. Estas realidades son *el psiquismo* y la propia *identidad cultural*. En el epígrafe siguiente tratamos de introducir los aspectos generales de la síntesis que ejecuta este *dispositivo identidad* como preludio a un estudio minucioso de los pormenores de este proceso.



#### 1.4-LA SÍNTESIS DEL DISPOSITIVO IDENTIDAD. DINÁMICA Y SINCROÍA.

En el *dispositivo identidad* integramos dos realidades, que además pueden ser estudiadas desde dos diferentes perspectivas. Estas realidades serán el *psiquismo* y la *identidad cultural*, las perspectivas desde las que estudiaremos la síntesis que producen serán la *sincrónica* y la *diacrónica-dinámica*. El material teórico del que partimos está en relación a los dos conceptos y las dos perspectivas que hemos definido, y toma como representantes principales a dos autores que serán nuestra guía en este estudio. Entendemos que *Freud* aborda la realidad del psiquismo y por extensión desde ella la identidad cultural desde un punto de vista *dinámico*. Entendemos que *Lévi-Strauss* aborda principalmente la realidad de la identidad cultural desde un punto de vista *sincrónico*. Trataremos ahora de ver cómo se relacionan estas dos perspectivas y de entender qué lugar ocupan en el estudio de la síntesis que lleva a cabo el *dispositivo identidad*.

Hemos reconocido en la obra de Lévi-Strauss y tratado de forma somera en los primeros párrafos de este escrito cómo se articulan las reglas culturales de parentesco en distintas culturas, y cómo estas reglas se insertan en una matriz que regula toda la vida social de los grupos culturales y recorre todas las secciones de las relaciones de los individuos entre sí y con la naturaleza: producción, intercambio, arquitectura..., todo ello lo reconsideraremos con mayor detenimiento en páginas posteriores. Sí nos interesa hacer notar ahora que lo que Lévi-Strauss nos presenta es siempre una representación *sincrónica*, estructural-espacial de las reglas que tienen lugar en las distintas culturas y de cómo estas se pueden reducir a un núcleo común y ser entendidas como un conjunto de transformaciones lógicas de una estructura primaria cuya base es la prohibición del incesto. Esta representación aparece siempre en un espacio geométrico y el tiempo que las transformaciones entre estructuras ponen en juego es un tiempo como el de la física clásica, un tiempo que puede ir hacia delante o hacia atrás, en uno u otro sentido sin modificar en nada los presupuestos de la teoría. Las transformaciones estructurales y las matrices correspondientes que se revelan en la identidad cultural están en un tiempo que no actúa causalmente sobre las mismas, en un tiempo pendular, y no en una “flecha del tiempo”. Las gramáticas de parentesco se pueden recorrer de adelante atrás y viceversa, están en el tiempo de la geometría, en lo *sincrónico*. Esta estructura que nos presenta Lévi-Strauss da razón de la forma en que las sociedades articulan los individuos entre sí

y con la naturaleza, combinando los segmentos sociales según gramáticas inconscientes en un plano lógico. Pues bien, esta labor es perfecta para comprender la estructura que regula las relaciones de los individuos entre sí y con el medio natural conforme una regla, representa claramente la forma de su síntesis permaneciendo un plano sincrónico y dando razón de cómo se produce la reunión de la pluralidad de individuos según un mapa lógico de transformaciones. No obstante, para comprender en su totalidad el paso de la naturaleza a la cultura tendremos también que comprender qué relación tienen esas estructuras lógicas inconscientes con las corrientes instintivas por ellas modificadas y en qué relación *dinámica* se encuentran respecto de las fuerzas biológicas naturales contra las cuales permanecen en constante lucha o acomodo. Si es completamente necesario reunir la pluralidad dada de culturas y desvelar la gramática “espacial” de las relaciones entre los individuos y de éstos con la naturaleza que determina cada estructura sincrónica cultural, no es menos importante conocer qué tipo de proceso permite pasar desde un estadio anterior en el que la forma, valga decir regla, está ausente a uno en el cual está presente. Es decir, si es fundamental conocer la estructura sincrónica, no es menos importante preguntarse por el proceso dinámico a través del cual los individuos se ajustan a ella. Si es necesario entender la forma sincrónica, no lo es menos conocer el proceso diacrónico de las fuerzas naturales que se terminan ajustando a ella, y desvelar, en este caso, su estructura dinámica.

Es cierto que Lévi-Strauss nos habla de la lucha de la cultura contra la “familia”, es decir, contra la tendencia instintiva incestuosa, pero se limita a exponer la forma cristalizada de las soluciones que han servido para mantener los instintos bajo control. Sabemos que las estructuras que propone controlan esa naturaleza instintiva, que han producido con efectividad la síntesis de conductas en un plexo normativo y sabemos la forma que presenta esa síntesis, pero no sabemos de ningún modo el proceso según el cual esto se ha producido. Esto es, tenemos una *estructura sincrónica* pero nos falta una *estructura dinámica* que explique los flujos que tienen lugar entre naturaleza y cultura. Es en este punto donde tomaremos como clara referencia a Freud.

Freud atiende a otra forma de síntesis que trabaja con otro tipo de tiempo. Como en todo proceso en el que intervienen realidades biológicas, aparece en el paso de la naturaleza a la cultura una flecha del tiempo. Un tiempo dirigido que necesariamente tiene un sentido y que no se puede leer hacia atrás. Las estructuras teóricas que representan las transformaciones de la naturaleza deben ser dinámicas, representar flujos, direcciones, causas y consecuencias orientadas en un único sentido del tiempo.

La biología nos presenta la estructura de la respiración como un proceso con un solo sentido, o las migraciones de los animales, o la reproducción de las plantas, o la gestación de un feto. Prigogine ya demostró que la ciencia respecto de la vida no puede prescindir de un tiempo dirigido, y ello también en otros territorios en los que no entraremos ahora, como es la termodinámica. El tipo de estructura que buscamos, que recogiendo los procesos no deje de permanecer fiel al lugar público de las ideas, esto es, no derive en mera narración, la encontramos en la labor freudiana. Desde la obra de Freud comprenderemos que el dispositivo identidad tiene su anclaje en la naturaleza a través de procesos de transformación y desplazamiento de una energía instintiva que al mismo tiempo lo enlaza con la naturaleza. Este proceso está, por supuesto, en íntima relación con aquel conjunto de reglas que Lévi-Strauss perfectamente analiza, que son algo así como sus canales y sus diques, y sin las cuales no se entendería. Asimismo, esa sincronía lógica no profundizaría en la función que respecto de la naturaleza cumplen dichas reglas, si no se indaga la relación dinámica entre ellas y los procesos de la naturaleza y el instinto. *Ambas perspectivas son complementarias y se necesitan para agotar la totalidad de la síntesis.* Entendemos que el hecho de que en la naturaleza “física” un tigre sea un grave y el tiempo que define su caída desde un árbol sea “reversible”, no significa que el proceso “biológico” por el cual nace o respira sea a su vez “reversible”, ambos tipos de estructuras se coimplican en el concepto de tigre.

Podemos, simplemente como metáfora, recordar la Crítica de la razón pura de Kant, donde en las líneas dedicadas al estudio de la estética trascendental define de forma clara los dos aprioris del darse de los fenómenos. Espacio y tiempo son las formas puras que permiten la percepción, lo que llamó intuiciones puras, y es por virtud de éstas que existe posibilidad de la experiencia sensible. Todo lo dado a la experiencia lo hace a través del espacio y el tiempo.

Nosotros únicamente nos ocupamos de nuestro modo de percibir. El espacio y el tiempo son sus formas puras; la sensación su materia. Las primeras podemos conocerlas solo a priori, es decir, previamente a toda percepción efectiva, y por ello se llaman intuiciones puras. A la segunda en cambio se debe lo que en nuestro conocimiento se llama intuición empírica (...) El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos. (Kant, I., 1988:83).

Salvando las distancias y sin ánimo de complicar nuestro discurso dialogando con una obra tan inmensamente rica y estudiada como la de Kant, podemos afirmar que

no resulta extraño a la luz del pensamiento kantiano que sean principalmente esas dos realidades a priori las que definan los dos tipos de síntesis que el dispositivo identidad lleva a cabo, a saber, la del espacio o sincrónica, y la del tiempo o diacrónica, ésta última especificada además como dinámica para hacer referencia al nombrarla a la materia que se le da y de la que se nutre, esto es, las fuerzas o flujos naturales. Es gracias a la fusión complementaria de estas dos formas de sintetizar, de estas dos “condiciones”, que podemos definir completamente la síntesis llevada a cabo por el dispositivo identidad. En consecuencia, podemos afirmar lo siguiente:

-las síntesis que propone *Lévi-Strauss* son primordialmente *sincrónicas* y se refieren a la arquitectura geométrica del *dispositivo identidad* en un sentido “espacial”. Aluden a las relaciones sincrónicas de individuos entre sí y con la naturaleza e inciden, sobre todo, en los grupos de unidades humanas, es decir en la síntesis de distintos sujetos dada en la identidad cultural.

-las síntesis que nos proporciona *Freud* son primordialmente *dinámicas* y se refieren a la estructura de los procesos energéticos de fuerzas que permiten comprender la relación de la naturaleza con la cultura y que recogen el papel “temporal” o *diacrónico* que en estos procesos juegan las reglas que Lévi-Strauss estudia en un plano “sin tiempo”. Estas síntesis se basan, en principio, en el estudio del dispositivo identidad respecto de individuos tomados de forma aislada, el cual es el más desarrollado, para luego extrapolar los resultados extraídos del mismo al estudio de grupos sociales. Veremos esto con posterioridad, en cualquier caso, nunca se refieren de forma exclusiva al conjunto de la identidad cultural, teniendo siempre en cuenta la estructura psiquismo.

Hemos tratado hasta aquí de establecer un marco de estudio de la síntesis que lleva a cabo el *dispositivo identidad* enfocando su funcionamiento desde dos lugares teóricos complementarios que se necesitan mutuamente para agotar la totalidad. Insistiendo en ello: *una síntesis sincrónica* que defina cómo lo formal de la cultura se articula respecto de la pluralidad de individuos en un espacio dado y su relación con la naturaleza, reuniendo dicha pluralidad según una estructura sincrónica de relaciones que debe ser desvelada y, por otra parte, *una síntesis diacrónica-dinámica* que nos explique

cómo desde el instinto se llega a la regla, esto sólo puede estudiarse analizando las relaciones de los instintos con las normas y la dinámica que las rige y según la cual naturaleza y regla se articulan en el tiempo.

A continuación pasaremos a considerar el aspecto sincrónico del dispositivo de mano de Lévi-Strauss. No obstante, antes de seguir adelante creemos conveniente realizar un pequeño resumen de lo dicho hasta ahora en esta especie de introducción al apartado B. Desde la consideración de la pregunta la *¿Qué es la cultura?* hemos ido a parar al concepto de regla, y a la pregunta *¿Qué es una regla?* Desde la respuesta dada hemos ido a parar al concepto de convergencia de pluralidad o *síntesis*, y hemos revisado las distintas formas de la misma según se de en el ámbito *geométrico*, en el de la *razón práctica* o en el referente a la *identidad*. Nos hemos centrado entonces en estudiar en concreto este tipo último de síntesis, la de la *identidad cultural*. Tras un pequeño recuerdo de sus características principales, como puede ser el *dispositivo mítico*, hemos definido al fin el tipo exacto de síntesis que lleva a cabo esta identidad cultural. Hemos considerado la estructura apriorística de tal síntesis y hemos encontrado las síntesis en lo *sincrónico* y en lo *dinámico-diacrónico* como dos formas complementarias de aunar regla y naturaleza, estudiadas respectivamente por Lévi-Strauss y Freud. Hemos adelantado el uso de la denominación *dispositivo identidad* para denominar al mecanismo que lleva a cabo tal síntesis y que (esperamos demostrarlo en las páginas siguientes) actúa tanto en *la identidad cultural* como en el *psiquismo*.

La comprensión profunda del funcionamiento de este *dispositivo identidad* es lo que nos ocupa en las siguientes páginas, pues su formulación completa será la respuesta a la pregunta por la relación entre identidad cultural y psiquismo.

Para estudiar los aspectos sincrónicos del dispositivo identidad hemos seguido y seguiremos a Lévi-Strauss.

Para estudiar los aspectos dinámicos que sirven de puente y motor de esta síntesis respecto de la flecha del tiempo estudiaremos a Freud.

## 2-EJE SINCRÓNICO: LÉVI-STRAUSS.

### 2.1-LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO Y EL ESPACIO DE LA ALIANZA

La cultura no está simplemente yuxtapuesta, ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido la sustituye, en otro la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden. (Lévi-Strauss, C., 1998: 36).

Iniciamos ahora un recorrido por la obra de Lévi-Strauss que pretende ser un resumen elemental útil respecto de la intención final del trabajo, algo así como un esbozo de lo esencial de su pensamiento en lo referente a lo que hemos llamado el *dispositivo identidad* y esa particular síntesis que lleva a cabo. Atendemos principalmente a lo que tiene que decir el autor respecto del eje sincrónico o espacial de este dispositivo. Lo que ahora vamos a hacer es estudiar las cristalizaciones básicas estructurales que funcionan como elementos primarios del espacio que a esta síntesis le pertenece. El texto de referencia para mostrar este itinerario teórico es *Las estructuras elementales del parentesco* y será a través de sus páginas como trataremos de ordenarlo y expresarlo lo más claramente posible. En este escrito el autor revela los mecanismos principales que los diferentes pueblos, tribus o culturas ponen en práctica para generar el espacio de habitabilidad que les es propio, manteniéndose al abrigo de la naturaleza, generando un ámbito de convivencia y acomodando en ese mismo espacio su vida instintiva y pulsional.

El punto de partida que tomamos para estudiar la síntesis naturaleza-cultura es la aparición de la regla, y muy especialmente la prohibición del incesto. Siguiendo el razonamiento del autor podemos afirmar que la prohibición del incesto es la bisagra de unión entre naturaleza y cultura y presenta además una notable particularidad, a saber, encaja de una manera certera en un terreno sobre el que la propia naturaleza no especifica un comportamiento predeterminado. Mientras que en lo referente a la procreación de nuevos seres y la carga genética de los mismos, esto es, la filiación, la naturaleza se basta para determinar completamente el proceso y las leyes por las que esto se produce, no parece decir nada en cambio acerca de cual es la ley o las leyes que definen de una forma predeterminada la unión de tal macho con cual hembra. En palabras de Lévi-Strauss, mientras que en lo referente a la filiación, es decir la

reproducción mediante la genética, la naturaleza *dispone la ley* y además, a través de los genes, *dispone también la especificación de la ley*, en lo que respecta a la unión de los machos con las hembras establece el principio general de su unión, pero no la especificación concreta de cómo esa unión se ha de llevar a cabo. Ese espacio de especificación de las leyes del cómo que la naturaleza deja vacío es una suerte de invitación a la que la cultura responde. Es ahí donde germina la regla que constituye la prohibición del incesto, tomando cartas en un asunto donde la naturaleza no termina de decir la última palabra. Podríamos hablar de una especie de “puzzle” en el que la regla pone la pieza que le falta a la naturaleza, ese es el modo de enlace sobre el que Lévi-Strauss pone su atención, como podemos ver a continuación en el siguiente texto:

...la herencia considerada desde el punto de vista de la naturaleza es doblemente necesaria: en primer lugar como ley -no hay generación espontánea-, luego como especificación de la ley, puesto que la naturaleza no sólo dice que es necesario tener padres sino que también el hijo será semejante a ellos. Por lo contrario, en lo que respecta a la alianza, la naturaleza se contenta con afirmar la ley pero es indiferente a su contenido. Si la relación entre padres e hijos está rigurosamente determinada por la naturaleza de los primeros, la relación entre macho y hembra sólo lo está por el azar y la probabilidad... La cultura debe inclinarse frente a la fatalidad de la herencia biológica; la eugenesia puede tener a lo sumo la pretensión de manipular ese hecho dado e irreductible, pero al mismo tiempo está obligada a respetar sus condiciones iniciales... Pero la cultura, impotente frente a la filiación, toma conciencia de sus deberes al mismo tiempo que de sí misma, frente al fenómeno totalmente diferente de la alianza, el único sobre el cual la naturaleza no lo ha dicho todo. Solo allí, pero también por fin allí, la cultura puede y debe, so pena de no existir, afirmar ‘primero yo’ y decir a la naturaleza: ‘No irás más lejos.’ (Lévi-Strauss, C., 1998: 67).

Ese “hueco” en el puzzle de la naturaleza es el espacio en el que se juega la partida acerca de qué leyes o normas deben regir las relaciones entre machos y hembras respecto de la procreación, y eso es exactamente lo que Lévi-Strauss define como *espacio de la alianza*, terreno en el que actúa la disposición cultural por la que se prescriben unas u otras parejas según determinadas normas. Este espacio está definido frente a otro espacio, diametralmente opuesto, que representa la naturaleza en estado prístino, en el que se da la ausencia absoluta de estas mismas normas, y que en la obra de Lévi-Strauss queda recogido bajo el término “consanguinidad”, y no porque esta consanguinidad se de siempre en la naturaleza *de hecho*, sino porque la realidad misma

que ese término refiere no establece ningún principio de diferenciación entre las potenciales uniones.

Desde el punto de vista más general, la prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza. (Lévi-Strauss, C., 1998: 66).

En ese *espacio de la alianza* se despliega la acción de la cultura, acción vertebrada por la puesta en acto de un conjunto de gramáticas que hacen posible la alianza misma y que parten, como los radios de una rueda, de ese nódulo al que constantemente estamos refiriéndonos y que es el eje sobre el que la naturaleza gira para convertirse en cultura, la prohibición del incesto, que no es sino la instauración de una diferencia cultural entre lo permitido y lo prohibido. Así pues, el *espacio de la alianza* supone sencillamente el salto de lo natural a lo cultural, la síntesis primera que sustituye el terreno de lo azaroso por el de lo reglado y el libre desenvolvimiento del instinto por el cauce presupuesto ya de antemano por la norma.

El hecho de la regla, encarado de manera por completo independiente de sus modalidades, constituye en efecto la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno... (Lévi-Strauss, C., 1998: 68).

El *espacio de la alianza* tiene que ser de algún modo habitado y desarrollado por múltiples sistemas que permitan la puesta en acto de la estructuración no consanguínea. El cómo de ese proceso y los elementos básicos que lo constituyen los veremos a continuación, pero en primer lugar, introduciremos un concepto esencial para comprender la apertura que supone la alianza y fijar claramente su más sólido fundamento. Este concepto es el que nos ocupa en el siguiente epígrafe. Pasemos a considerar el término *reciprocidad*.



## 2.2-LA RECIPROCIDAD.

Hemos tomado como frontera entre el *espacio de la consanguinidad* y el *espacio de la alianza* la prohibición del incesto que, en principio, pone en juego las relaciones sexuales y su elección de objeto para establecer una familia. Esta frontera tiene un significado más profundo de lo que en principio parece, supone un trasvase total del mundo instintivo y en ella se abandona la satisfacción directa de los impulsos, característica del espacio natural, para pasar a la satisfacción reglada, característica del espacio cultural. Sin embargo, para hacer habitable la cultura se debe producir eficientemente ese nuevo espacio de satisfacción, aunque sea indirecta, de forma que la vida sexual y la procreación sigan desarrollándose. Es en este punto donde se hace esencial para el *espacio de la alianza* tener un mecanismo que sustituya la satisfacción directa, y ese mecanismo es lo que llamamos *reciprocidad*, elemento clave que constituye la posibilidad de estructurar la cultura. Si la prohibición del incesto niega la posibilidad de satisfacción indiferenciada, la *reciprocidad* permite y concede un espacio de desarrollo a la satisfacción reglada. El concepto de *reciprocidad* tiene una aplicación general a la vida del grupo y pone en juego la satisfacción no sólo de los impulsos sexuales, sino también de los impulsos agresivos y, en un sentido amplio, de la subsistencia misma del grupo respecto de la totalidad de sus necesidades. Alimentarse, cazar, aparearse, vivir los ritos, fabricar enseres, etc... son actividades que orbitan alrededor de este principio. En el siguiente texto podemos apreciar el carácter holístico que presenta una cultura que gravita sobre la reciprocidad, mecanismo que se extiende dando sustento a todo un entramado social que está regido por relaciones de compensación y equilibrios de intereses entre las partes. El matrimonio regulado por la prohibición del incesto es sólo un caso particular de este principio más amplio que moviliza toda la vida social del grupo y que está basado tanto en la renuncia a satisfacerse individualmente como en la aceptación de hacerlo a través de los otros mediante un sistema de intercambio.

Es imposible abordar el estudio de las prohibiciones del matrimonio sin compenetrarse, desde el comienzo, con el sentimiento concreto de que los hechos de este tipo no tienen un carácter excepcional sino que representan una aplicación particular, en un dominio dado, de principios y métodos que vuelven a presentarse cada vez que se pone en juego la existencia física o espiritual del grupo. Este controla la distribución, no sólo de las mujeres, sino de todo un conjunto de valores, entre los cuales el alimento es el más fácil de observar; ahora bien, el

alimento no sólo es un bien más y sin duda el esencial; entre las mujeres y el alimento existe todo un sistema de relaciones reales y simbólicas. (Lévi-Strauss, C., 1998: 69).

...en las sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de donaciones recíprocas, luego, que estas donaciones recíprocas ocupan un lugar mucho más importante en estas sociedades que en la nuestra; por fin, que esta forma primitiva de los intercambios no sólo tiene esencialmente un carácter económico, sino que nos pone en presencia de lo que con acierto denomina un ‘hecho social total’, vale decir, dotado de una significación a la vez social y religiosa, mágica y económica, utilitaria y sentimental, jurídica y moral. (Lévi-Strauss, C., 1998: 91).

Partiendo de esta idea podemos recordar las primeras páginas de este trabajo, cuando estudiábamos cómo el mito del grupo, a través de su carácter holístico, vehicula en una sola matriz explicativa (la narración mítica) la estructura cultural que se genera a través de la prohibición del incesto. También para el mecanismo de *la reciprocidad* es esencial esa narración que proporciona legitimidad a los intercambios existentes y a la totalidad de las costumbres sociales en que se llevan a cabo. El mito es el fundamento de la explicación de los fenómenos naturales y engloba naturaleza y cultura en una sola realidad, legitimando también el mecanismo esencial del paso de una a otra que es *la reciprocidad*. Además, el mito se pretende siempre ajeno a los acontecimientos nuevos y a las inferencias que el paso del tiempo pueda introducir en su estructura holística, de forma que siempre mantendrá en lo posible esa legitimación frente a las eventualidades de los acontecimientos y la historia.

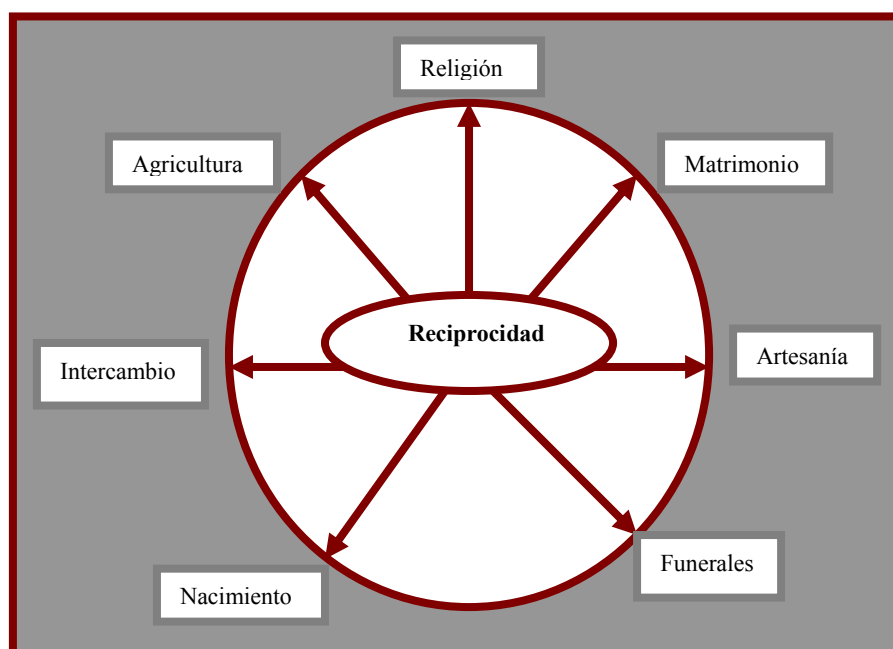
Una vez que entra en juego la prohibición del incesto, *la reciprocidad* es el mecanismo esencial de funcionamiento de la cultura y se extiende a la totalidad de la misma gracias a la garantía de “holismo” que le proporciona el mito. Un ejemplo ilustrativo del carácter holístico de *la reciprocidad* lo encontramos en la referencia que Lévi-Strauss hace a los individuos solteros que encuentra en sus investigaciones de campo y que refleja dentro de las páginas de sus textos. Hasta tal punto se comprueba que la institución del matrimonio está urdida, a través de *la reciprocidad*, con la totalidad de la vida social y material del grupo, que quedarse al margen de la misma supone habitar en el límite mismo de la cultura y la subsistencia. Podemos comprobarlo en los textos que reproducimos y que hacen referencia al estatus de esos solteros que no se insertan en la urdimbre social a través del matrimonio. En el estadio cultural al que el autor se refiere la diferencia soltero-casado no tiene un carácter de distinción particular,

sino general, podríamos decir incluso que total. Esto sucede porque, como acabamos de advertir, el matrimonio comporta una totalidad de relaciones que no son sólo de carácter sexual o referido a la procreación, sino que regulan muchos otros ejes sociales, porque el segmento que representa el matrimonio esta enlazado indisolublemente con la subsistencia, la religión, la artesanía, etc...en una compleja figura estructurada sobre el *principio de la reciprocidad* y que configura la vida completa del grupo. Es por ello que, sorprendentemente para un occidental, el encontrar un soltero en estas tribus de las que nos habla Lévi-Strauss implicaba toparse con un ser en circunstancias extremas en el límite mismo de la sociedad e incluso de la subsistencia.

Pero, como se señaló a menudo, en la mayoría de las sociedades primitivas (como también en grado menor en las clases rurales de nuestra sociedad), el matrimonio presenta una importancia totalmente distinta, no erótica, sino económica. La diferencia entre el soltero y el hombre casado en nuestra sociedad, se reduce casi exclusivamente al hecho de que el primero debe renovar con mayor frecuencia su guardarropa. La situación difiere por completo en grupos en los cuales la satisfacción de las necesidades económicas descansa totalmente sobre la sociedad conyugal y la división del trabajo entre los sexos (...) Una de las impresiones más profundas que guardábamos de nuestras primeras experiencias en trabajos de campo es la del espectáculo, presenciado en un villorrio indígena del brasil central, de un hombre joven acucillado durante horas enteras en el rincón de una choza sombría y descuidada, espantosamente flaco y que parecía estar en un total estado de abyección. Lo observamos durante varios días sucesivos: rara vez salía, salvo para cazar, solitario, y cuando alrededor de los fuegos comenzaban las comidas familiares la mayoría de las veces habría ayunado si no fuera que, de vez en cuando, una pariente depositaba a su lado un poco de alimento que él comía en silencio. Cuando intrigados por este destino singular preguntamos por fin quien era este personaje, al que le atribuíamos una grave enfermedad, se nos respondió riendo de nuestras suposiciones: „es un soltero”: esta era en efecto, la única razón de esta aparente maldición (...) En Nueva guinea el sistema económico y las reglas tradicionales de la división de trabajo entre hombre y mujer hacen de la vida común entre los sexos una necesidad. En verdad todo el mundo debe lograr este estado con excepción de los lisiados. (Lévi-Strauss, C., 1998: 75-77).

La reciprocidad es el núcleo que ordena no sólo el matrimonio, sino la totalidad de las realidades sociales. Las dispone y vertebra de igual modo que los radios de una rueda, siempre en contacto con el centro. Podemos así estudiar diferentes recorridos teóricos dentro de una sociedad montada sobre la reciprocidad. Podemos recorrer el radio que lleva desde el intercambio matrimonial a la reciprocidad como principio, lo mismo podemos hacer desde el intercambio económico a la reciprocidad y también

podemos recorrer el perímetro de la misma para relacionar intercambio económico y matrimonio. Podríamos así realizar diferentes rastreos de las relaciones que tejen el todo social según un esquema circular, situando en el centro la reciprocidad y llenando el perímetro de la circunferencia de realidades sociales, según el esquema ya comentado.



No es ahora el momento de realizar esos recorridos pormenorizados que supondrían un estudio completo del mecanismo de la reciprocidad, cuya suerte ha corrido, en la mayor parte de los casos, paralela a la de la identidad cultural. Es así que todo el recorrido teórico del apartado A de esta Tesis, *Identidad cultural y capital* y en especial la forma en que se desarrolla el tránsito de la identidad cultural al capital, es también recorrido histórico del tránsito de la reciprocidad a otros modelos económicos y sociales distintos, como puede ser, en este caso, el mercado libre. A pesar de esa descomposición progresiva de los modelos de reciprocidad en la sociedad occidental, aún se pueden encontrar retazos y pequeñas supervivencias del principio de reciprocidad que existen todavía incluso en sociedades como la norteamericana, en las que la capacidad de gestión social de la reciprocidad ha sido prácticamente desbancada por una cultura capitalista en la que toda la estructura social “depende de” o “se defiende contra” el funcionamiento de los mercados. No es éste el lugar de considerar la complejidad estructural de las sociedades contemporáneas, pero resulta ilustrativo en cualquier caso que, incluso en el paradigma de la sociedad capitalista, la reciprocidad se

resista a ser sustituida en su función de formar sociedad, y descubramos aún la necesidad de los individuos de ponerla en juego.

En la sociedad norteamericana, que a menudo da la impresión de que buscara reintegrar a la civilización moderna actitudes y procedimientos muy generales de las culturas primitivas, estas ocasiones tienen una amplitud totalmente excepcional. El intercambio de los regalos de Navidad, al que se dedican con una suerte de ardor sagrado, durante un mes de cada año, todas las clases sociales, no es otra cosa que un gigantesco potchlac que compromete a millones de individuos y a cuyo término muchos presupuestos familiares se encuentran ante desequilibrios bastante prolongados. (Lévi-Strauss, C., 1998: 95).

La reciprocidad sigue siendo, en cierta medida, condición de sociedad aún en la actualidad de nuestras sociedades cada vez más fracturadas y más tendentes a conformar identidades sustitutorias. En la cita siguiente Lévi-Strauss nos narra un ejemplo de reciprocidad presente en una gran ciudad del siglo XX. En Francia, como en toda sociedad moderna con abundante población, se producen ocasionalmente reuniones accidentales de un pequeño o gran número de personas mutuamente desconocidas que han de pasar tiempo juntas o realizar una tarea común y en los que parece obligado establecer alguna suerte de enlace social. Estas breves reuniones suponen un modelo privilegiado para observar cómo actúa en ese caso el *principio de reciprocidad*, posibilitando el paso de un conjunto de individualidades cerradas sobre sí y en todo desconocidas a un mínimo de sociedad. En el caso que presentamos, la situación que provoca el precario ensamblaje de las individualidades formando lo que podríamos llamar un “embrión” de sociedad es una comida en común en un restaurante. Vemos la actuación del *principio de reciprocidad* a través de la simple costumbre de servir al comensal que se sienta en frente el vino del propio menú. Esto pone ante nuestros ojos, a un nivel muy elemental, un ejemplo de cómo sustituir la satisfacción directa por la satisfacción reglada generando sociedad a través de la reciprocidad, presentando así un caso muy simple pero muy ilustrativo del funcionamiento de la reciprocidad superviviente en una sociedad moderna. Lévi-Strauss narra este ejemplo en el siguiente texto mucho más detalladamente:

Muy a menudo observamos el ceremonial de la comida en restaurantes de baja categoría del sur de Francia, sobre todo en aquellas regiones donde el vino, por ser industria esencial, se halla rodeado de algo semejante a un respeto místico que lo transforma en „rich food” por excelencia... En aquellos pequeños establecimientos donde el vino está incluido en el precio de

la comida, cada comensal encuentra frente a su plato una modesta botella de un líquido la mayoría de las veces indigno (...) La pequeña botella puede contener a lo sumo un vaso; este contenido se volcará no en el vaso del propietario, sino en el de su vecino, y este cumplirá enseguida un gesto correspondiente de reciprocidad. (...) El intercambio del vino permite solucionar esta situación fugaz pero difícil. Es una expresión de buena disposición que disipa la incertidumbre recíproca; sustituye la yuxtaposición por un vínculo. Pero es también más que esto: al compañero, que tenía derecho a mantener reserva se lo provoca para que salga de ella; el vino que se ofrece reclama más vino como devolución, la cordialidad exige cordialidad. (Lévi-Strauss, C., 1998: 98-99).

Podemos inscribir sin recelo estos comportamientos en un mismo grupo junto con la totalidad de los rituales y costumbres que vehiculan el *principio de reciprocidad* en una sociedad primitiva como las que estudia nuestro autor.

El trabajo que Lévi-Strauss realiza tratando de desvelar cuales son las estructuras elementales para entender el funcionamiento de los modelos del parentesco, consiste en ir acuñando los principios que den razón de las formaciones presentes en las distintas sociedades que se ofrecen a la mirada del investigador. Veremos que el texto de Lévi-Strauss avanza proponiendo una matriz de estructuras organizadas según una estructura de árbol, que partiendo de *la prohibición del incesto*, y tras ella del *principio de reciprocidad*, genere distintos modelos ideales de estructuración social que den razón de las diferentes formas de parentesco y, al mismo tiempo, posibiliten el paso de unas a otras según modelos de transformación. A partir de aquí comenzaremos a exponer rudimentos conceptuales para, poco a poco, reproducir de forma resumida y sencilla ese itinerario de la obra. Por el momento, podemos concluir en este epígrafe que la prohibición del incesto, es decir, la existencia de una regla que obliga a las familias a compartir sus hembras, supone un modelo esencial de *reciprocidad* que articula la cultura en su totalidad. Y que este principio de reciprocidad permite pasar de la satisfacción directa de los impulsos a la satisfacción reglada, y con ello, de la naturaleza a la cultura.

Como la exogamia, la prohibición del incesto es una regla de reciprocidad ya que únicamente renuncio a mi hija o a mi hermana con la condición de que mi vecino también renuncie a las suyas. (Lévi-Strauss, C., 1998: 102).

### 2.3-ENDOGAMIA Y EXOGAMIA

El principio de reciprocidad en el que se basa la prohibición del incesto presenta una gran cantidad de aplicaciones concretas, dependiendo del modelo de parentesco que cada cultura pone en juego. Trataremos, por tanto, de ir presentando de forma paulatina el conjunto de conceptos básicos derivados de este principio tal y como se muestran en *Las estructuras elementales del parentesco*. A partir de los mismos se podría abordar, a posteriori, un estudio más detallado de los contenidos de la obra desde un punto de vista puramente antropológico no limitado por las coordenadas de nuestra Tesis. Para estudiar el texto de Lévi-Strauss no seguiremos necesariamente el mismo orden que el autor presenta en su libro, ya que para la finalidad que perseguimos nos resultará más útil desarrollar un esquema propio, siempre sin dejar de hacerle justicia al autor.

Una vez que comenzamos a adentrarnos en el espacio antropológico debemos precisar los contenidos y formas que se incluyen dentro de la prohibición del incesto, ya que a esta prohibición se asocian otros conceptos mediante los cuales se expresa y se hace efectiva según distintos modos de reciprocidad. Uno de ellos es el par “exogamia-endogamia” que da título al epígrafe en que nos encontramos y que pasamos a exponer.

Podemos afirmar que el modelo simple de *exogamia* consiste en la renuncia por parte de los varones de un grupo a las mujeres que pertenecen al propio grupo a cambio de la renuncia del grupo vecino a las suyas. Expresémoslo más claramente mediante una suposición. Por ejemplo, si consideramos un individuo que pertenece al grupo A, habrá de tomar esposa en el grupo B, y si lo consideramos perteneciente al B, habrá de tomar esposa en el grupo A, produciéndose así un intercambio simple de mujeres en el que sólo se puede tomar una esposa si ésta es externa al propio grupo, lo que sucede igual para todo individuo perteneciente a dicha cultura. Es evidente la relación de esta estructura con el concepto de consanguinidad, al que se opone frontalmente. Queda claro que esta concreción de la prohibición del incesto se convierte en una bisagra del paso naturaleza cultura, pues la prohibición del incesto define exactamente eso, la necesidad de mezclar las familias e impedir que se reproduzcan dentro de sí mismas creando núcleos aislados.

...esta regla se muestra ventajosa para los individuos; al obligarlos a renunciar a un lote de mujeres inmediatamente disponibles, pero limitado y hasta muy restringido, otorga a todos un derecho de reclamo sobre un número de mujeres cuya disponibilidad se difiere, por cierto, a

causa de las exigencias de las costumbres, pero que teóricamente es todo lo elevado que resulta posible y el mismo para todos. (Lévi-Strauss, C., 1998: 79).

La endogamia por su parte define el principio opuesto, esto es, la prohibición, no ya de casarse dentro del propio grupo, sino fuera de él. Así, un grupo endógamo tiende a no emparejarse con individuos provenientes del exterior del propio grupo y a reproducirse dentro de sí mismo sin contaminación externa de ninguna clase. Haremos notar aquí que la formulación esencial del principio de endogamia tiene muchas veces relación directa con el concepto mismo que se tiene de humanidad, así, la mayoría de los grupos endógamos en sentido puro reconocen los límites de su grupo, su tribu o pueblo, como *los límites mismos de la humanidad*, y el casarse fuera de ellos es algo así como mezclarse con los animales. El concepto radical de la endogamia sitúa los límites de la humanidad dentro del grupo endogámico en cuestión.

La verdadera endogamia sólo es la negativa a reconocer la posibilidad del matrimonio fuera de los límites de la comunidad humana, la cual está sujeta a muy diversas definiciones según la filosofía del grupo que se considera. Un gran número de tribus primitivas se nombran con una denominación que, en su lenguaje, sólo significa „los hombres”, lo que demuestra que para ellos, cuando se sale de los límites del grupo desaparece un atributo esencial de humanidad. De esta manera los esquimales Norton Sound se definen a sí mismos -de modo exclusivo- como „pueblo excelente” o, con más exactitud „completo”, y reservan el epíteto de „huevo de piojo” para calificar a las poblaciones vecinas. (Lévi-Strauss, C., 1998: 83).

Podemos poner esto en relación con los párrafos que en el apartado A de esta Tesis relacionaban la revolución de la Alemania fascista con el resurgir de modelos de identidad y articulación cultural que tienen su raíz en fases muy tempranas de la instauración de la cultura. El cerrar sobre sí misma la cultura en base a una definición de hombre que privilegia ciertos aspectos referentes a la raza o al origen, es un mecanismo claramente presente en la puesta en juego del par endogamia-exhogamia a la hora de generar los rudimentos de formación de la cultura. La potencia de este mecanismo como freno a la extensión de otro concepto, como es el de derechos humanos universales, está reflejada de modo claro en la historia del siglo XX que hemos considerado en capítulos anteriores. En cualquier caso, no deja de ser interesante poner de relieve la similitud de aquellos mecanismos culturales que tuvieron lugar en la Alemania hitleriana con estos sencillos mecanismos generadores de cultura, reforzando así nuestra Tesis de que los impulsos identitarios pueden funcionar como repliegues a formas primigenias de



generar sociedad que surgen cuando otras formas de gestión social fracasan o se muestran claramente insuficientes.

El par de conceptos endogamia-exogamia no tiene siempre un sentido absoluto, ambos conceptos pueden funcionar a la vez y complementarse. En muchas ocasiones, al estudiar una cultura se puede apreciar, por ejemplo, que la necesidad de casarse dentro del propio clan resulta endogámica, pero al mismo tiempo se impide, dentro de ese mismo clan, enlazarse con ciertos individuos de un subgrupo determinado al que el sujeto en cuestión pertenece, lo cual es asimismo un principio exogámico. Otras veces los dos conceptos se pueden dar a la vez, por ejemplo, se puede ser exógamo respecto de la clase y endógamo con respecto a la raza, o exógamo con respecto a cierto grado de parentela y endógamo con respecto a la religión, etc..., este par de términos no necesariamente se dan de modo absoluto y separados, sino en muchos casos como dos caras de la misma moneda y de forma compuesta.

Toda sociedad, observada desde este último punto de vista, es a la vez exogámica y endogámica. Así sucede entre los australianos que son exógamos en cuanto al clan pero endógamos en lo que respecta a la tribu; a la sociedad norteamericana moderna, que combina una exogamia familiar rígida para el primer grado, flexible a partir del segundo o del tercero, con una endogamia de raza, rígida o flexible según los estados. (Lévi-Strauss, C., 1998: 83).

Una vez que conocemos el par *endogamia-exogamia* pasaremos a exponer modelos concretos que ponen en juego esa herramienta, recordando que el camino que estamos recorriendo trata de exponer la aplicación según diferentes patrones del *principio general de reciprocidad* que constituye la *prohibición del incesto*. En el párrafo que sigue prestaremos atención al modelo general de *organización dualista*, que a su vez es susceptible de concreciones muy variadas según las distintas culturas que lo aplican. A través del mismo, que Lévi-Strauss propone como un modelo ideal de partida, se puede derivar una gran amplitud de estructuras que funcionan como concreciones del principio general de la prohibición del incesto.

Además, al tratar la prohibición del incesto sólo nos ocupamos de su aspecto más general: el de la regla como una regla. Si se la considera bajo este aspecto, la prohibición no proporciona una solución para el problema; sólo instaura una medida preliminar, y por eso mismo desprovista de fecundidad, pero que es la condición de los pasos ulteriores (...) Ahora tenemos que mostrar pasando del estudio de la regla como tal al de sus caracteres más generales,

cómo a partir de una regla con contenido originariamente negativo, se efectúa el pasaje a un conjunto de estipulaciones de otro orden. (Lévi-Strauss, C., 1998: 82).

## 2.4-LA ORGANIZACIÓN DUALISTA.

La más general de las concreciones de la prohibición del incesto es la que conocemos como *organización dualista*. Directamente relacionada con la exogamia es la forma más simple de estructuración social que podemos encontrar y a partir de la cual podremos estudiar desarrollos de parentesco más complicados. Lévi-Strauss define la organización dualista como un sistema en el que los miembros de la comunidad se reparten en dos grupos, los cuales mantienen entre sí relaciones complejas que van desde una hostilidad declarada hasta una intimidad muy estrecha y donde, en general, se encuentran asociadas diversas formas de rivalidad y de cooperación. Respecto del matrimonio podemos decir que en la mayor parte de las ocasiones la división inicial es suficiente para establecer un modelo de exogamia en cada parte, es decir, que los hombres de una no pueden elegir a sus esposas más que entre las mujeres de la otra y viceversa. De la mano de estas organizaciones aparecen los primeros y más sencillos sistemas clasificatorios de parentesco. De la partición en mitades del todo social que este principio lleva a cabo se deriva una clasificación de los individuos en uno u otro grupo según un sistema de filiación determinado. Ya sea por línea masculina o femenina, existen dos términos, uno para la madre y sus colaterales, su mitad, y otro para el padre y los colaterales de la otra mitad. Tenemos pues así un sistema clasificatorio elemental en dos mitades que funciona claramente como un rudimento sencillo del que se pueden derivar modelos mucho más complejos de parentesco. Los individuos se definen los unos en relación con los otros esencialmente por su pertenencia o no pertenencia a la misma mitad. Siempre se verá a los colaterales de la madre situados en una categoría y a los del padre en otra, de forma que un único término servirá para designar a la madre y a sus hermanas, e igualmente otro término reunirá en una misma denominación al padre y a sus hermanos, sea cual sea el modo de transmisión del nombre de la mitad. En el caso de que esta primera división no regule el matrimonio se añaden a ella nuevas herramientas, como pueden ser nuevas subdivisiones en clanes o subclanes, la diferenciación de otros linajes o el establecimiento superpuesto de clases matrimoniales según las cuales se regulan los emparejamientos.

La partición que se realiza respecto de los dos grupos parece extensiva a toda una concepción de la realidad y tiñe las elaboraciones conceptuales de estas culturas en muchos niveles suponiendo, además de una herramienta de parentesco, una regla

extensiva a la totalidad de los fenómenos con los que se encuentra el pensamiento del grupo, y de paso, como vimos en casos anteriores haciendo referencia al mito, a gran parte de las costumbres que vertebran la vida cotidiana de estas sociedades.

Además de este carácter de exogamia directa o indirecta, las organizaciones dualistas presentan muchos rasgos en común: la descendencia es, por lo general, matrilineal; dos héroes culturales, a veces hermanos mayor y menor, a veces gemelos, desempeñan un papel importante en la mitología; a la bipartición del grupo social sigue, con frecuencia, una bipartición de los seres y de las cosas del universo y las mitades están asociadas con oposiciones características: lo Rojo y lo Blanco ; lo Rojo y lo Negro; lo Claro y lo Sombrio; el Día y la Noche; el Invierno y el Verano, el Norte o el Sur o el Este y el Oeste; el Cielo y la Tierra; la Tierra Firme y el Mar o el Agua; lo Izquierdo y lo Derecho; lo Bajo y lo Alto, lo Superior y lo Inferior; lo Bueno y lo Malo; lo Fuerte y lo Débil; el Mayor y el Menor... (Lévi-Strauss, C., 1998: 109).

No se puede afirmar que la organización dualista como modelo puro se encuentre de hecho en todas las culturas, aunque sí está extendida por todas partes en el mundo y presente en toda la geografía universal en uno u otro conjunto de poblaciones. Su extensión es relevante y configura un principio simple de vertebración social, lo que hace que se dé mucho más a menudo cuanto más primitivo es el estadio de la cultura de que se trata. Lo que llamamos organización dualista no es en sí misma una institución bien definida y estructurada totalmente salvo en muy pocos casos, que también los hay. Parece más bien un principio general de clasificación que se sigue en los estadios primigenios de la cultura y que puede subsistir parcialmente asociado en estadios posteriores. Puede existir una organización dualista asociada a una sociedad ya moderna y tomar un cariz meramente religioso o deportivo, sin que deje de darse también el caso de una sociedad en la que este principio regule la totalidad de la vida social. Lévi-Strauss se inclina a tomar la tendencia a estructurar de forma dualista, no sólo como una forma concreta de organización social total que se da de hecho en ciertos grupos, sino también como un principio de organización que reside en el ser humano debido a una disposición innata a “dualizar” la realidad y el mundo, en palabras del propio autor: *como una estructura fundamental del espíritu humano*.

Pero si la organización dualista alcanza sólo de modo excepcional el estadio de la institución, sin embargo, también depende de las mismas raíces psicológicas y lógicas que todas estas formas sumarias o parciales (...) Ante todo es un principio de organización susceptible de recibir aplicaciones muy diversas y sobre todo, más o menos avanzadas. En ciertos casos, al

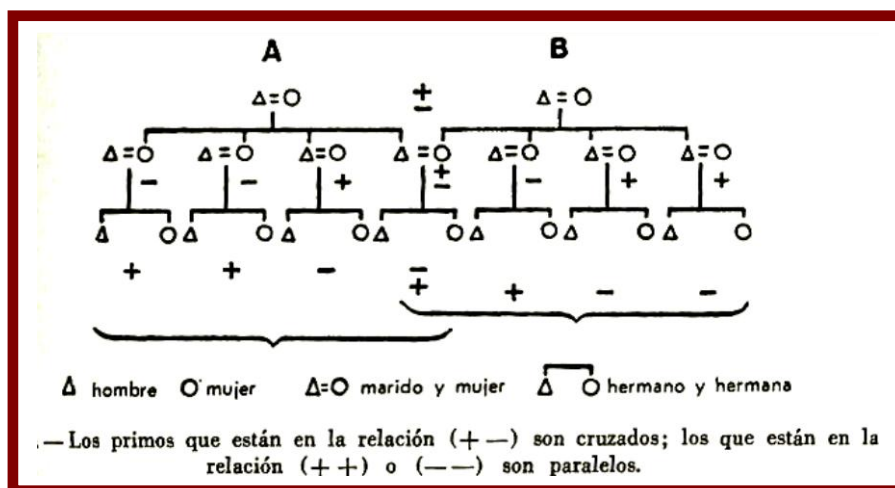
principio se aplica sólo a las competiciones deportivas; en otros se extiende a la vida política (y la cuestión de saber si el sistema de los dos partidos no constituye un esbozo de dualismo puede plantearse sin caer en el absurdo); en otros abarca incluso la vida religiosa y ceremonial. Por fin, puede extenderse al sistema del matrimonio. (Lévi-Strauss, C., 1998: 116).

El principio de la organización dualista funciona como el pentagrama y la clave en la que se van a situar las diferentes estructuras sociales y de parentesco. No es solamente un modelo concreto que se da o no, sino que parece apuntar además a una disposición humana que estructura lo real de antemano según una división en dos. La organización dualista parecería así estar entre un conjunto de “presupuestos” que constituyen la forma en la que los sujetos establecen cultura desde la naturaleza, a saber, algo así como unas condiciones de posibilidad para acuñar unos u otros modelos culturales.

Pasamos ahora a considerar el matrimonio entre primos cruzados, otra concreción del principio general de reciprocidad de suma importancia en *Las estructuras elementales del parentesco* y clave en el desarrollo de la obra.

## 2.5-LOS PRIMOS CRUZADOS.

La prohibición del incesto significa la interrupción de la satisfacción natural directa para transformarla en la satisfacción reglada del individuo en sociedad. Garantiza, además, que esa misma satisfacción se dé siempre a través de los otros, lo que le confiere su carácter fundamental en tanto que estructura vertebral de la sociedad. Esto confirma, a su vez, que la prohibición del incesto no hace otra cosa que vehicular el principio de reciprocidad, que se aplica en lo referente al incesto según dos principios estructurales que, si bien raramente se dan de modo puro en la realidad, son claramente diferentes en la teoría. El primero de ellos es aquel en el que mediante *la constitución de clases bien determinadas* se define el grupo en el que se debe o se puede tomar esposa, y que trabaja con el par exogamia-endogamia. Tomaríamos como ejemplo del mismo una organización dualista. El otro, que es el que ahora nos ocupa, se basa en la *formulación de una relación o conjunto de relaciones* que definen en cada caso individual si el sujeto es susceptible o no de convertirse en cónyuge prescrito o prohibido. Podríamos tomar como ejemplo extremo de este último caso las sociedades actuales del occidente más desarrollado. Mientras que el primer principio se articula con la división en clases, el segundo lo hace con la formulación de un conjunto de reglas o relaciones con las cuales se contrasta cada caso. Consideremos ahora el epígrafe que da título a estas páginas: *el matrimonio entre primos cruzados*. Dentro del marco definido hasta aquí encajaremos el matrimonio entre primos cruzados como un caso privilegiado en el que estos dos modos de funcionamiento se dan al unísono y trabajan de forma coordinada. No se encuentra mejor manera de contar qué es y cómo funciona la estructura propia de las relaciones de parentesco recogidas bajo la expresión *primos cruzados* que empleando las palabras que el propio Lévi-Strauss usa en otra obra suya, a saber, *La mirada alejada*, en el capítulo III de título *La familia*. El texto siguiente se expresa muy claramente por sí mismo.



Ese sistema reparte los colaterales en dos categorías. Colaterales „paralelos’ si su parentesco se origina en hermanos del mismo sexo: dos hermanos y dos hermanas, y colaterales „cruzados’ en hermanos de sexos opuestos. El tío paterno, la tía materna son para mí parientes paralelos; el tío materno, la tía paterna, parientes cruzados. Los primos nacidos respectivamente de dos hermanos o de dos hermanas son paralelos entre ellos, aquellos nacidos respectivamente de un hermano y de una hermana son cruzados. En la generación siguiente, los hijos de la hermana -para un hombre-, del hermano,-para una mujer- son sobrinos cruzados; los sobrinos paralelos- para un hombre- son nacidos de su hermano -para una mujer- de su hermana.

Casi todas las sociedades que aplican esta distinción asimilan los parientes paralelos a los parientes más próximos en la misma generación: el hermano de mi padre es un „padre’, la hermana de mi madre una „madre’; llamo a mis primos paralelos hermanos o hermanas, y lamo a mis sobrinos paralelos como si fueran mis propios hijos. Con todo pariente paralelo el casamiento sería incestuoso y, en consecuencia, prohibido. En oposición, los parientes cruzados reciben nombres distintos, y es entre ellos obligatoriamente o con preferencia a los que no son parientes, que se elige al cónyuge. Por otra parte no existe más que una sola palabra para designar a la prima cruzada y a la esposa, el primo cruzado y el esposo.

Ciertas sociedades llevan la distinción aún más lejos. Unos prohíben el casamiento entre primos cruzados y lo imponen o lo autorizan solamente entre sus hijos: primos cruzados también pero en segundo grado... (Lévi-Strauss, C., 1983: 61).

En resumen, los hermanos de mi padre son mis *tíos paralelos*. Los hijos de estos son mis *primos paralelos*. Las hermanas de mi madre son mis *tías paralelas*. Los hijos de las mismas son mis *primos paralelos* también. En cambio, las hermanas de mi padre son mis *tías cruzadas* y sus hijos mis *primos cruzados*, lo mismo sucede con los hermanos de mi madre y con sus hijos que son ambos *parientes cruzados*. Mis tíos/as y primos/as paralelos son considerados prácticamente equivalentes a mis padres/madres y hermanos/hermanas respectivamente, con lo que todo casamiento con este grupo sería incestuoso, cosa que no ocurre con el grupo de los parientes cruzados, que reciben otro nombre y con los cuales sí puedo establecer matrimonio, al menos con algunos de ellos, dependiendo de cada cultura y la aplicación que haga de la estructura de primos cruzados.

Entendemos que el matrimonio dentro de la institución de los *primos paralelos* es simplemente un intercambio entre grupos. Debido a la acción del principio de reciprocidad, cuando dos grupos entran en contacto a través de un matrimonio, ambos juegan un papel determinado de donante o receptor que a la larga se compensará. Uno de los grupos entrega una mujer y se hace acreedor de otra en el futuro, y otro de los grupos percibe una mujer y se hace deudor de ella en el futuro, la filiación (patrilineal

o matrilineal) y la residencia (patrilocal o matriloc) dentro del desenvolvimiento normal de la estructura hace que esta situación se vea compensada en la generación siguiente, como expone detenidamente Lévi-Strauss en el capítulo X de *Las estructuras elementales del parentesco* que hace referencia al intercambio matrimonial. Los verdaderos protagonistas del intercambio son los grupos, las familias que están en un ciclo de reciprocidad garantizada, no los individuos. Las estructuras de parentesco garantizan la pervivencia del grupo como tal a través del intercambio de mujeres, y con ellas de todo un abanico de realidades culturales, manteniendo así a las familias comprometidas culturalmente y satisfechas a través de la reglamentación de la estructura del matrimonio entre primos cruzados. Lo más importante es que toda adquisición de un derecho implica una obligación, y que toda renuncia da lugar a una posterior compensación y supone la adquisición de un derecho, estando la reciprocidad garantizada por la estructura reglada del parentesco. Así, filiación, residencia y todos los bienes sociales que queramos pensar para cada caso son sólo los elementos de un intercambio que quedará compensado en la generación siguiente por la propia geometría de la disposición estructural de parentesco.

...cada grupo pierde y gana al mismo tiempo, según la manera en que se distribuyen los derechos. Puede ganarse la filiación al mismo tiempo que perderse la residencia o lo contrario; y los bienes materiales y los títulos sociales no necesariamente se transmiten de modo homogéneo. Lo esencial es que toda adquisición de derecho implica una obligación y que toda renuncia llama a una compensación: en el matrimonio por intercambio esas renunciaciones y esas adquisiciones siempre afectarán a las dos uniones de modo simétrico pero inverso. (Lévi-Strauss, C., 1998: 176- 178).

La estructura del matrimonio según el modelo de los primos cruzados supone un lugar privilegiado en el que se encuentran los dos modos de funcionamiento principales del principio de reciprocidad, pero además de ello tiene una característica que la hace peculiar y en la que nos detendremos un instante. La diferenciación entre primos cruzados y primos paralelos como realidades absolutamente distintas respecto de su interés social revela con claridad la manera en que la prohibición del incesto deslinda la naturaleza de la cultura. Esto es debido, fundamentalmente, a que los primos paralelos y los primos cruzados tienen un estatuto biológico idéntico y, sin embargo, no son de ninguna manera intercambiables dentro de esta normativa matrimonial, al contrario, son abiertamente opuestos. Mientras que unos son prohibidos, los otros son prescritos. Esto



sólo puede deberse a que la regla de parentesco es meramente un principio de diferenciación cultural que garantiza la puesta en acto del principio de reciprocidad y que no debe derivarse de la naturaleza de un modo continuista. Los primos cruzados y los paralelos son, desde el punto de vista del grado de proximidad biológica, rigurosamente intercambiables, pero desde el punto de vista cultural, rigurosamente opuestos. A pesar de que no nos interesa entrar de lleno en la discusión sobre la naturaleza natural o no del incesto, que el autor trata detenidamente en la introducción al libro que seguimos, sí parece importante hacer notar que este es un dato al que Lévi-Strauss da una gran importancia y que convendría tener en cuenta en semejante discusión.

La consideración de la frecuencia y pureza de la aparición del matrimonio entre primos cruzados en el estudio antropológico no resulta ahora demasiado importante. No es verdaderamente relevante respecto de nuestro discurso si este formato de intercambio conyugal se da de modo puro, mixto, inverso, o la frecuencia con que esto sucede, que es bastante, sino que a través de su formulación hemos podido comprender cómo el principio de reciprocidad se hace efectivo a través de las estructuras de parentesco.

Vimos en el intercambio, considerado no bajo la forma técnica de la institución denominada matrimonio por intercambio, sino bajo su aspecto general de fenómeno de reciprocidad, la forma universal del matrimonio, y estudiamos el matrimonio de los primos cruzados no como una institución primitiva, arcaica, relativamente antigua o reciente, de esa forma, sino como un caso privilegiado que permite percibir, de modo particularmente claro, la omnipresencia, tras el matrimonio, de la reciprocidad. (Lévi-Strauss, C., 1998: 141).

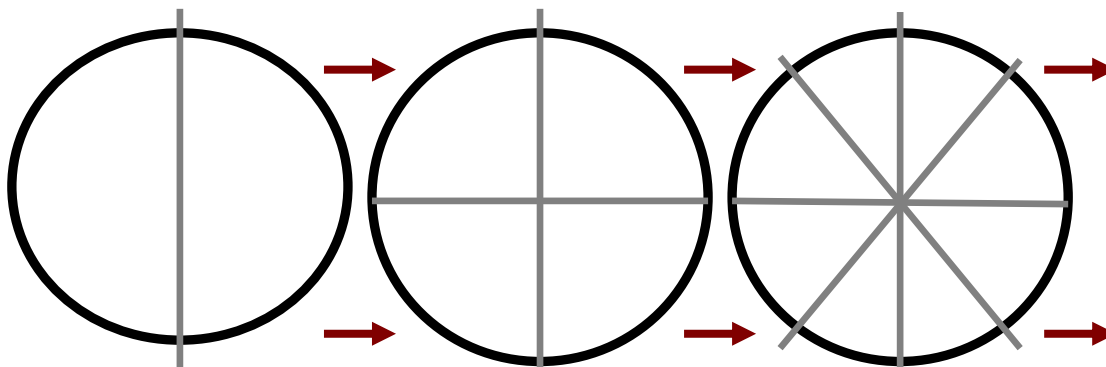
## 1.6-MODELOS DE INTERCAMBIO.

Lévi-Strauss diferencia dos modelos básicos de intercambio que, siguiendo el principio de reciprocidad, dan lugar a distintos modelos sociales. En los casos que nos han ocupado hasta ahora el protagonismo lo ha tenido el primero de ellos, que se conoce como intercambio restringido. De él nos vamos a ocupar a continuación. Podemos clasificar bajo el modelo de *intercambio restringido* a todo sistema que divide al grupo en un cierto número de pares de unidades de intercambio, de tal modo que para un par cualquiera, por ejemplo A-B, la relación de intercambio sea recíproca. Si un hombre A se casa con una mujer B, una mujer A debe poder casarse con un hombre B. Aunque la forma más simple del intercambio restringido es la organización dualista, también pueden encajar otros sistemas, como por ejemplo el sistema de los primos cruzados, siempre que esta estructura de intercambio se establezca entre pares de clases o grupos.

El intercambio restringido puede complicarse según el número de subdivisiones que llevemos a cabo, siempre que la reciprocidad se mantenga activa entre las partes según una lógica de intercambio biunívoco. Pueden ser dos, cuatro, ocho..., cortadas y recortadas por diferentes principios de filiación y localidad, las divisiones se van ampliando. El modelo de reciprocidad que se da en la organización dualista puede a su vez verse unido al matrimonio reglamentado según las categorías que propone el fenómeno de los primos cruzados. Así, podemos imaginar una hipotética aldea dividida en dos mitades de dos o cuatro clases cada una, y existir un intercambio entre ellas mediado por las subclases que forman cada sección, como veremos después brevemente en el modelo propuesto por Radcliffe Brown. No nos detendremos demasiado a definir cada uno de los modelos tratados por Lévi-Strauss, pues ello se sale de la intención y de la pretendida extensión del presente trabajo. Sí nos interesa hacer notar de forma breve que, a pesar de que la complejidad de las distintas sociedades puede ser creciente, cada una se puede estudiar a partir de los elementos básicos que hemos formulado, hasta llegar finalmente a un modelo de parentesco que de razón de la forma exacta de producirse los matrimonios y de ligar la vida social de cada grupo.

La forma más simple de intercambio restringido está dada en la división del grupo en mitades exogámicas, patrilineales o matrilineales. Si se supone que a una dicotomía fundada en uno de los dos modos de filiación se le superpone una dicotomía fundada en el otro, se tendrá un sistema de cuatro secciones en vez de dos mitades. Si se repite el proceso, el grupo incluirá ocho

secciones en vez de cuatro. Se asistirá entonces a una progresión regular, sin nada que se asemeje a un cambio de principio o a un vuelco brusco. (Lévi-Strauss, C., 1998: 195).



Para un estudio pormenorizado se debe realizar una observación de cada sistema y ver cuáles son los principios que en él funcionan ya que prácticamente ningún sistema, o muy pocos de ellos, son un caso puro. No obstante, lo esencial del trabajo realizado por Lévi-Strauss consiste en la reducción teórica de una selección de diferentes sistemas de parentesco a un conjunto de elementos y herramientas, mínimos y suficientes, que sirvan para dar razón de los diferentes mecanismos de creación que los grupos culturales presentados emplean para llevar a cabo la síntesis sincrónica de la cultura. Desde su perspectiva, lo interesante es localizar ciertos rudimentos básicos y elementales que supongan las formas primordiales de generar sociedad. La forma en la que las familias renuncian a la satisfacción endógama intercambiando las hembras para generar un grupo más amplio se produce entonces según mecanismos estructurales comunes que pueden ser desvelados para cada caso, y que tienen su raíz en principios simples como *la reciprocidad*, *el dualismo* y *el matrimonio entre los primos cruzados*. Todo ello sin olvidar que cada sociedad puede presentar diferencias y añadir particularidades a estos modos de funcionamiento básico.

Detrás de los sistemas concretos, geográficamente localizados y que evolucionan a través del tiempo, existen relaciones más simples que ellos, las que permiten todas las transiciones y todas las adaptaciones. Aquí sólo queremos considerar los grupos en la medida en que ofrecen ejemplos privilegiados para obtener, analizar y definir esas relaciones elementales que ilustran. (Lévi-Strauss, C., 1998: 205).

Como ejemplo de esta labor teórica Lévi-Strauss cita el trabajo de formulación de modelos de intercambio restringido llevado a cabo por Radcliffe Brown, modelos que dan razón del funcionamiento del parentesco. Radcliffe Brown propuso el empleo de términos como “mitades”, cuando sólo hay dos divisiones en el grupo; “secciones” cuando hay cuatro y “subsecciones” cuando son ocho. Las mitades pueden ser matrilineales o patrilineales y en ambos casos están regidas por la regla de la exogamia, es decir, que los hombres de una mitad no pueden tomar mujer más que en la otra mitad y viceversa. Hace notar también que ese sistema de mitades desemboca muy habitualmente en clasificaciones que incluyen a los hermanos o hermanas y a los primos paralelos en una única y misma categoría que proviene de la misma mitad que el sujeto, mientras que los primos cruzados pertenecen necesariamente a la mitad opuesta. Aunque esto no implica que los primos cruzados se transformen siempre en los cónyuges autorizados o prescritos, sí es éste el caso más frecuente. Así, tanto el método de la organización dualista como el método de prohibición del incesto que estudiamos como las dos formas esenciales de generar sociedad desde la familia, se componen para dar razón de las sociedades que de hecho se presentan al antropólogo. La modalidad de intercambio definida aquí como *intercambio restringido* funcionaría empleando estas herramientas. No es éste el lugar para recorrer todas las sociedades que recoge el autor en el texto, lo cual desborda las dimensiones del trabajo. Resulta suficiente reiterar la importancia de los principios que vertebran las estructuras que dan lugar a la síntesis de la naturaleza y cultura desde el plano sincrónico, sin pretensión por nuestra parte de ahondar en todas las posibilidades de discusión, ya sí, puramente antropológica que de ellos se pueden por supuesto derivar.

## 2.7-EL INTERCAMBIO GENERALIZADO.

Las estructuras de parentesco que hemos considerado hasta aquí están ligadas al modelo de intercambio restringido, en este modelo la reciprocidad se da entre dos grupos o pares de grupos que se relacionan intercambiando entre sí las esposas. Esta estructura se va complicando a medida que el número de grupos o familias que comparten las mujeres se va incrementando. La reciprocidad que entre ellos se instala puede entonces tomar diferentes formas, apareciendo así modalidades de intercambio más complejas que ya no responden a las estructuras de pares y que se recogen bajo el término *intercambio generalizado*. En el caso de que la estructura de parentesco de una sociedad ampliase su complejidad aún más, tendríamos que dar otro paso, y pasar del estudio de las estructuras elementales a considerar estructuras de parentesco complejas, que ya no son tratadas en *Las estructuras elementales del parentesco*. Sin embargo, en todos los casos los mecanismos principales del intercambio y la reciprocidad encuentran formas de funcionamiento para vertebrar lo social a partir de los mismos principios, tanto en las versiones más simples del intercambio restringido, como en el generalizado y en las estructuras complejas. Demostrar la existencia de los mismos principios en lo simple y en lo complejo revelando constantemente su efectividad es la intención de Lévi-Strauss.

...es necesario algo más: mostrar que sistemas de parentesco y tipos de matrimonio, que hasta ese momento se consideraron incompatibles con lo denominado corrientemente el „matrimonio por intercambio”, de hecho provienen del intercambio con el mismo derecho que las formas más literales, y que todos los tipos conocidos o concebibles de parentesco y de matrimonio pueden integrarse, en una clasificación general, como métodos de intercambio: restringido o generalizado. Es la noción del intercambio generalizado la que nos permitirá operar esa reducción, o si se prefiere, extender la estructura del intercambio a tipos y a costumbres que podían parecer totalmente extrañas a esa noción. (Lévi-Strauss, C., 1998: 291).

La diferencia fundamental entre un sistema de intercambio restringido y uno de intercambio generalizado consiste esencialmente en que en el primer caso los grupos son dos, o un número par, y el intercambio se mueve de unos a otros en un círculo cerrado de ida y vuelta. En el intercambio generalizado el intercambio debe distribuirse entre un número mayor de grupos que no se pueden reducir a una dualidad simple que intercambia esposas, sino que remiten a una pluralidad en la que todo grupo, ya sean

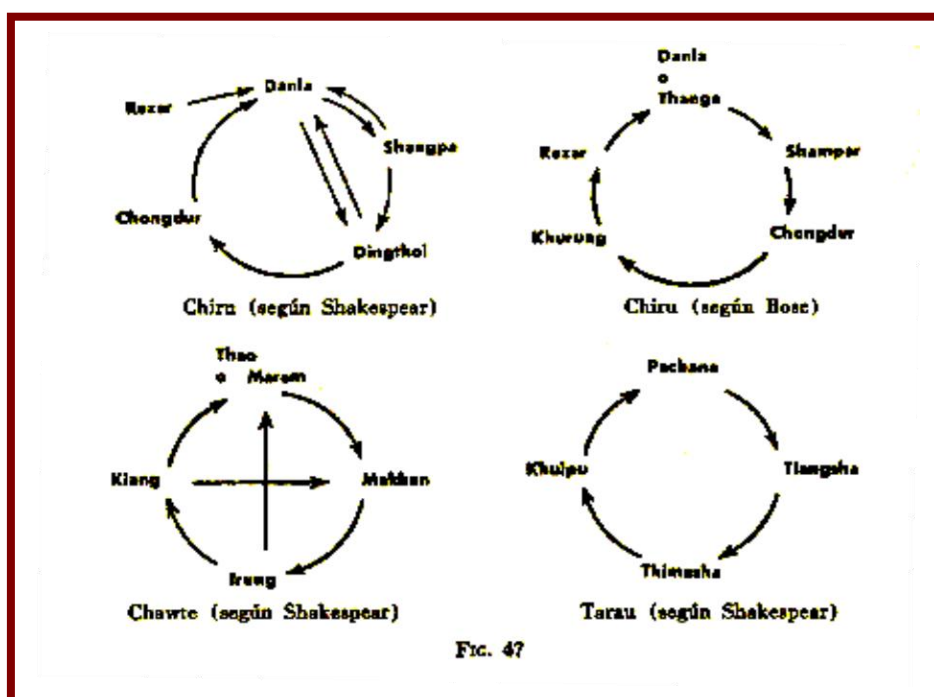
estos cinco, siete, cuatro o seis, dona sus mujeres a otro grupo y al mismo tiempo recibe mujeres de un tercero diferente del primero, sucediendo esto de forma estructurada y ordenada siguiendo una pauta, de modo que todo grupo esté satisfecho a partir de esa matriz de reciprocidad que posibilita el intercambio entre un número mayor de secciones. Cuando un antropólogo encuentra una población, o un conjunto de poblaciones, que presentan estas características ha de lanzarse a la labor teórica de desvelar pacientemente cual es la estructura que da lugar al intercambio y proponer, uno tras otro, modelos que den razón de la dinámica de matrimonios que se da en el grupo. A lo largo de su obra Lévi-Strauss dialoga con múltiples autores y estudia distintas poblaciones, nosotros nos conformaremos con un par de ejemplos muy simples que ilustren qué se entiende por una estructura de intercambio generalizado. Como vemos en el ilustrativo texto siguiente, cinco grupos comparten sus mujeres según una fórmula que se puede representar mediante un esquema geométrico en el que las flechas indican las direcciones de donación y de recepción de mujeres. Debemos hacer notar que muchas veces los modelos que se pueden proponer para una población determinada son diversos, y que el esfuerzo teórico a realizar para encontrar la solución en estos casos es arduo y prolongado. Lo esencial desde nuestro punto de vista es que el sistema de matrimonio funciona en todas las etapas de esa realidad compleja:

Las cinco tribus se subdividen a su vez en ramas principales y ramificaciones secundarias... todas esas familias están intercaladas cada una entre otras dos, sin confundirse jamás. Viven separadamente en grupos dispersos y en aldeas diferentes, cada una con su territorio. Esas afirmaciones probablemente sean excesivas; sin embargo, ponen en claro la articulación de todos los elementos del grupo social en un ciclo, o en una serie de ciclos de matrimonio. El ciclo fundamental se forma alrededor de los cinco grupos principales: los Marip toman mujer en los Maran, éstos en los Nahum, éstos últimos en los Laphai, los Laphai en los Latong, y los Latong en los Marip. (Lévi-Strauss, C., 1998: 307).



FIG. 46. — Ciclo feudal del matrimonio kachin.  
Las flechas unen los grupos donadores de hombres con los grupos donadores de mujeres.

A veces los investigadores proponen fórmulas de intercambio generalizado distintas que parecen dar razón de las apariencias para una única población dada, y es entre ellas que se debe establecer la discusión de los antropólogos. En el esquema que exponemos a continuación podemos ver los nombres de diferentes tribus o grupos y observar sus intercambios matrimoniales, de nuevo las flechas indican las direcciones de donación de las mujeres. Vemos además que las mismas tribus pueden responder a matices distintos en los diferentes modelos de intercambio según diferentes autores. Como se aprecia en las diferencias existentes entre el esquema de los Chiru según Shakespeare o según Bose. En la labor de estudio es difícil desentrañar entre las apariencias una estructura que de razón de las mismas, pero es esta misma labor la que posibilita un diálogo teórico que se nutre de modelos entre los cuales se puede razonar y estudiar variaciones lógicas, como es el caso de estos autores. Observamos de nuevo que las distintas facciones o familias, grupos o linajes, comparten sus mujeres según ciclos de intercambio que mantienen la reciprocidad entre los mismos sin estar cerrados en un bucle biunívoco.



Las formas de intercambio no se dan nunca de forma pura y no toda estructura se decanta de forma exclusiva por el intercambio restringido o el intercambio generalizado. Casi siempre, en uno u otro caso, existe una mezcla de ambos tipos, apareciendo rasgos de ambas formas de intercambio en la población que se estudia. Deslindar unos de otros

y proponer una estructura que los combine de forma explicativa es la labor de la antropología estructural. Tanto las estructuras de intercambio restringido como las de intercambio generalizado son modelos puros que, en la realidad, se pueden dar mezclados en una u otra medida.

Para terminar este epígrafe introducimos una nota importante. En la diferenciación entre los modelos de intercambio restringido o generalizado existe un tipo de matrimonio que juega un papel fundamental a la hora de derivar la clasificación de un sistema hacia uno u otro sentido. Este es el matrimonio prescrito entre un sujeto y la hija del hermano de su madre. La unión preferencial entre ellos define un espacio muy importante dentro de la ya conocida estructura del matrimonio de los primos cruzados. Este caso tiene un valor privilegiado y es por ello que a continuación le dedicamos unas líneas en exclusiva.



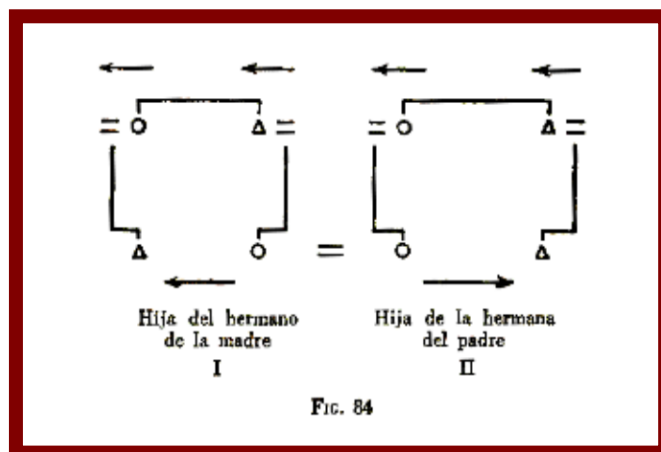
## 2.8-LA HIJA DEL HERMANO DE LA MADRE.

Estudiamos la prohibición del incesto y descubrimos en la diferenciación entre primos cruzados y primos paralelos su carácter *lógico*, en la medida en que esta división realiza una diferenciación entre dos sujetos, primo cruzado y primo paralelo, que desde el punto de vista de la naturaleza, esto es, su grado de consanguinidad, son completamente intercambiables. Esta diferenciación fue esencial para comprender la fórmula del intercambio restringido. A la hora de entender el intercambio generalizado y el paso a estructuras más complejas, nos será conveniente hacer una nueva diferenciación que separa conceptualmente el matrimonio con el primo/a cruzado matrilateral del que se lleva a cabo con el primo/a patrilateral, a saber, la que diferencia la relación de un varón, por ejemplo, con la hija de la hermana de su padre de la relación del mismo con la hija del hermano de su madre. Observaremos que este segundo caso tiene consecuencias distintas a las del primero y conduce a una estructuración distinta de los modelos de parentesco.

Sin duda, son muchos los grupos en que el matrimonio se realiza indiferentemente con la hija del hermano de la madre o con la hija de la hermana del padre. Por otra parte en este caso la prima cruzada presenta, de ordinario, ambas características por ser una prima cruzada bilateral. Sin embargo otras sociedades prescriben el matrimonio con la hija de la hermana del padre y lo prohíben con la hija del hermano de la madre, mientras que en otras partes se produce lo contrario. Si se considera la distribución de esas dos formas del matrimonio unilateral, se comprueba que el segundo tipo predomina mucho sobre el primero. Para nosotros este es ya un indicio importante. Incluso en los grupos que poseen sistemas fundados en el intercambio restringido, puede decirse que el linaje del hermano de la madre ocupa un lugar privilegiado. (Lévi-Strauss, C., 1998: 514).

El matrimonio con la hija del hermano de la madre presenta una mayor frecuencia que el matrimonio con la hija de la hermana del padre, y esto sucede porque ambos tienen diferentes consecuencias, mientras que el primero conduce por su estructura a una fórmula abierta que favorece el intercambio generalizado entre varios grupos, el segundo favorece el intercambio restringido. Esto quiere decir que el matrimonio con la hija del hermano de la madre abre un ciclo de intercambio que se va difiriendo en el tiempo y necesita de un período largo y un recorrido amplio para completarse. La hembra prestada a un grupo no es inmediatamente devuelta por el mismo grupo, y eso favorece la implicación de varios grupos en un ciclo largo. La

devolución inmediata sí se favorece con el matrimonio con la hija de la hermana del padre, el cual conduce preferentemente a una organización dualista de intercambio restringido que cierra el ciclo de reciprocidad con un gesto de ida y vuelta que se estabiliza enseguida. Esto queda ampliamente expuesto por Lévi-Strauss en el capítulo XXVII de *Las estructuras elementales del parentesco*, en el que se desarrollan detenidamente los motivos por los cuales el intercambio generalizado y este tipo de matrimonio están directamente relacionados.



El cuarteto número I es lo que podríamos llamar una estructura abierta, que se inserta de modo natural y necesariamente en medio de estructuras del mismo tipo (como surge del principio del intercambio generalizado); las concesiones y adquisiciones de esposas, gracias a las que se constituye el cuarteto, suponen una cadena de concesiones y adquisiciones gracias a las que en último análisis, podrá edificarse una estructura más amplia y del mismo tipo pero que se baste a sí misma. Por lo contrario el cuarteto número dos es una estructura cerrada, en cuyo seno se abre y completa un ciclo de intercambio: se cede una mujer a la generación ascendente, se adquiere una mujer en la generación descendente y el sistema vuelve al punto de inercia. Expresemos esa diferencia esencial de otro modo: sea Ego el hombre de la generación descendente. En el esquema número I, el matrimonio de Ego es sólo el eslabón de una cadena, cuyo eslabón anterior era el matrimonio de la hermana de Ego y cuyo eslabón siguiente será el matrimonio del hermano de su mujer; todos los matrimonios del grupo se producen entonces de modo conexo. En el esquema número II el matrimonio es sólo la contrapartida de la entrega que su padre hizo, en la generación ascendente de su propia hermana. Y, si así puede decirse, el asunto termina con el matrimonio de Ego, que es algo así como una restitución. (Lévi-Strauss, C., 1998: 521).

Así como el matrimonio de los primos cruzados era un garante de cultura, el matrimonio con la hija del hermano de la madre es un garante de crecimiento y riqueza cultural. Impide el colapso en pequeños grupos y permite la transición a estructuras de

intercambio más complejo que aúnen un mayor número de individuos, familias, linajes, en una matemática más abierta y complicada, aunque eso sí, en último término, montada sobre los mismos principios del intercambio y la reciprocidad. El matrimonio bilateral y el matrimonio con la hija de la hermana del padre mantienen la reciprocidad colapsada *de hecho* en momentos de intercambio que se cierran sobre sí mismos y que *de derecho* no tienden a implicar en el diálogo de la reciprocidad a nuevos contertulios.

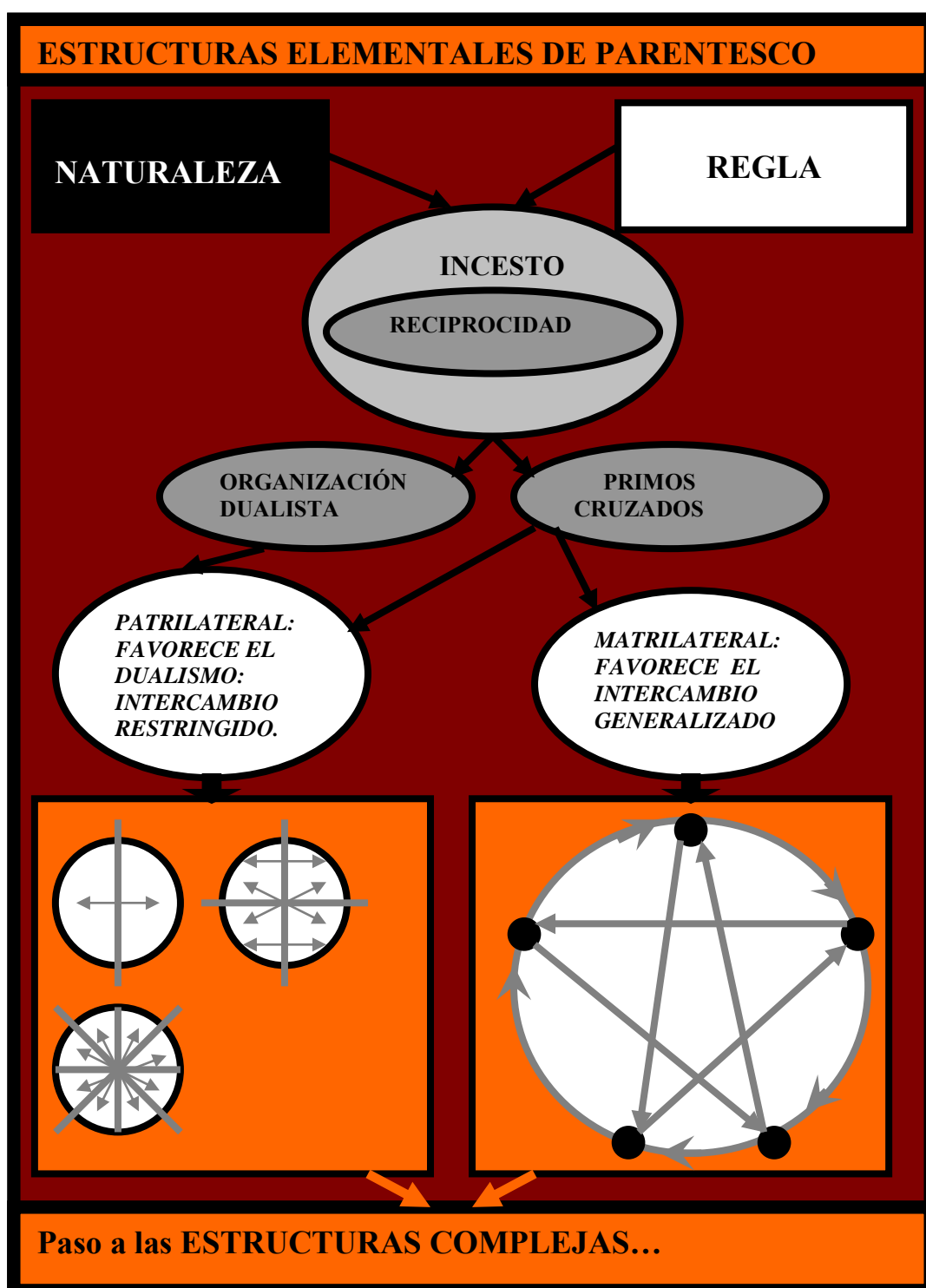
El matrimonio bilateral y el matrimonio unilateral con la hija del hermano de la madre aseguran la mejor solidaridad de los grupos familiares allegados por el matrimonio; pero, además, esta solidaridad se extiende al conjunto del grupo social, y da lugar a una estructura: organización dualista, clases matrimoniales o sistema de relaciones... (Lévi-Strauss, C., 1998: 522).

Podemos concluir que el modelo que mejor se orienta hacia una mayor integración de grupos y que presenta mayor potencia generadora de sociedad es el matrimonio con la hija del hermano de la madre. Para completar este epígrafe nos resulta relevante mirar atrás y vincular esta estructura, al igual que toda la gramática que subyace a las costumbres de un pueblo, con el mito que regula las creencias y la vida total del mismo. En lo que sigue y como breve ilustración de la relevancia que el matrimonio con la hija del hermano de la madre tiene para la generación de sociedad en los pueblos que la practican, exponemos un texto del autor en el cual observamos la importancia que los propios individuos inmersos en una cultura le dan a su sistema matrimonial. Asimismo, esto nos retrotrae a capítulos anteriores y nos recuerda que todas las estructuras que estamos estudiando con Lévi-Strauss son fruto del trabajo teórico del antropólogo y necesitan para ser puestas en acto y ser efectivas en las sociedades en que se dan, un vehículo esencial que, como ya sabemos, es el mito. El mito constituye la forma de legitimación y al mismo tiempo el velo de la gramática social en las sociedades identitarias, neolíticas o indígenas que se refieren a lo largo de este trabajo. Además, esta narración a través de la cual se legitiman las reglas y se las traspone en un tiempo sobrenatural es, en definitiva, el aglutinante que mantiene la sociedad identitaria como una matriz en la que los sujetos viven esas estructuras que no conocen en tanto que tales estructuras, sino en tanto que parte de la narración que les envuelve y da sentido a sus vidas. En este caso, el mito recoge la estructura de parentesco basada en este tipo privilegiado de matrimonio del que estamos hablando, columna vertebral del intercambio generalizado, como podemos ver a continuación.

Frazer y Thurson citaron con una curiosidad de anticuario, un texto del Kanyaka Purana, libro sagrado de los Komati que por su tono apocalíptico, ofrece la mejor prueba de la ambivalencia ya sugerida por el análisis teórico. Se trata del sacrificio solemne de los 102 gotra que prefirieron arrojar a las llamas antes que admitir que la maravillosa Vasavanbika llevó a cabo para salvar el reino un matrimonio contrario a la regla sagrada del menarikam (matrimonio entre hijo de hermana e hija de hermano). Los 102 gotra, con Vasavanbika a su cabeza, caminaron orgullosamente hacia trescientos leños, no sin antes hacer que sus hijos prometieran ‘dar siempre a sus hijas en casamiento a los hijos de las tías paternas, aun cuando fueran de piel negra, groseros, estúpidos o viciosos e incluso si los horóscopos fueran desfavorables y los augurios amenazadores’. Les advirtieron que, si faltaban a ese deber, perderían sus bienes y la desgracia caería sobre sus familias. Más aun, la casta recibió plenos poderes para excomulgar a los infractores y prohibirles franquear los límites de la aldea. En cuanto a Vasavanbika, prometió a aquellos que violaran la costumbre sagrada ‘hijas deformes, con enormes bocas, piernas desproporcionadas, grandes orejas, manos ganchudas, cabellos rojos, ojos hundidos en los globos dilatados, miradas perdidas, narices anchas y ventanas de la nariz abiertas, cuerpos velludos, una piel negra y dientes hacia delante’. Esas maldiciones lanzadas contra aquellos que prefieren las hijas de hermana a las hijas de hermano no atestiguan inconsecuencia alguna: expresan con incomparable rigor, diferencias de estructura decisivas, de tal modo que la elección que entre ellas realice una sociedad afecta a su destino para siempre. (Lévi-Strauss, C., 1998: 532).

Hasta este punto hemos realizado una exposición general de los conceptos básicos que se ponen en juego en el texto del autor. Nos parece conveniente, antes de continuar, mostrar un esquema de los mismos en el que se refleje el itinerario que hemos seguido y que proporcione una visión elemental de conjunto con la que abordar el epígrafe siguiente, que versa sobre la extensión geográfica de unos u otros modelos de parentesco. El esquema que reproducimos a continuación pretende ser un resumen de los pasos que hemos ido dando hasta el momento siguiendo al autor. Recorriéndolo de arriba abajo podemos observar el punto de partida, la *fusión naturaleza-regla* en la *prohibición del incesto*. En los primeros epígrafes extrajimos de ella el concepto de *reciprocidad* como eje fundamental del parentesco. Esta reciprocidad se pone en juego según dos estructuras fundamentales que son la *organización dualista* y el *matrimonio de los primos cruzados*, si el matrimonio de los primos cruzados es *patrilateral* se puede asimilar al *intercambio restringido* junto a la *organización dualista*, favoreciendo modelos de reciprocidad estables, tendentes al equilibrio y a las cesiones según relaciones biunívocas entre pares. En cambio, si el matrimonio entre primos cruzados prescribe la forma *matrilateral*, genera una estructura en la que la devolución de las

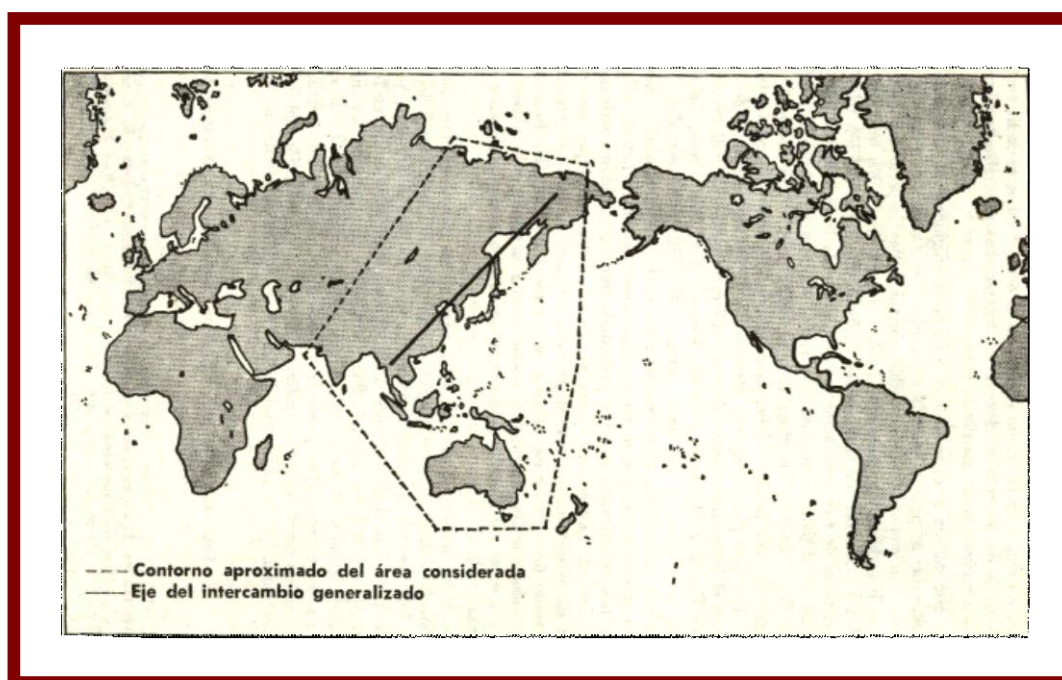
esposas no es inmediata, sino que se difiere en el tiempo implicando un ciclo más amplio que pone en juego una matemática más rica, y que implica a un mayor número de grupos dando paso a al *intercambio generalizado* y apuntando a la evolución hacia estructuras complejas del parentesco. No debemos olvidar que en el núcleo de todo está funcionando siempre como centro gravitatorio el concepto de *reciprocidad*, que no supone sino la renuncia a la satisfacción directa de la vida natural o instintiva para asumir una regla que posibilita la vida social.



## 2.9-GEOGRAFIA DEL PARENTESCO.

Este párrafo principalmente ilustrativo tiene la intención de presentar la extensión geográfica del estudio que Lévi-Strauss realiza en *Las estructuras elementales del parentesco* y la reflexión que lleva a cabo sobre la distribución de los sistemas que conoce y los fundamentos estructurales que concluye en el libro respecto de su distribución geográfica. A pesar de que no nos parece imprescindible para el objetivo de este trabajo profundizar mucho en esto, pretendemos con ello mostrar la extensión y la validez general del esquema del autor. El estudio de *Las estructuras elementales del parentesco* se centra en un espacio geográfico muy determinado, en palabras del propio Lévi-Strauss:

Esta región se extiende en la dirección norte-sur desde Liberia oriental a Asma; en la dirección oeste-este, va desde la india a nueva caledonia... (Lévi-Strauss, C., 1998: 535).



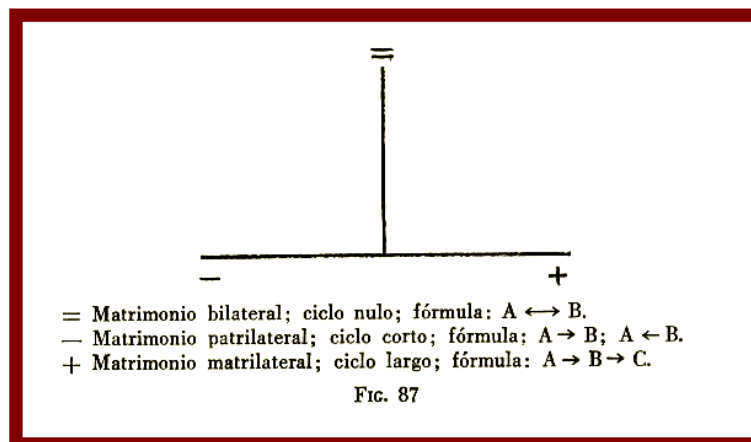
En el área geográfica definida y como primer matiz de distribución respecto de los diferentes modos de articulación de la gramática del parentesco en estas regiones, el autor explica claramente los lugares en los que aparece el intercambio restringido y el generalizado y nos provee de una explicación sobre la complementariedad y la flexibilidad que presentan ambos conceptos respecto de su distribución espacial. Puesto

que en muchos lugares aparece una mezcla de ambos sistemas, una convivencia, o una evolución parcial de uno a otro..., para cada caso se requeriría un estudio pormenorizado que el autor lleva a cabo en las páginas del libro que nos ocupa y en el que no nos detendremos. De modo resumido podemos afirmar que en el área de estudio se pueden definir de manera general distintos ejes y zonas para representar los distintos tipos de intercambio que se dan en cada lugar estudiado.

Hay un territorio privilegiado del intercambio restringido: Australia y sus prolongaciones asiática y melanesia; también hay un territorio privilegiado del intercambio generalizado, que es el eje Birmano siberiano. Sin embargo, del mismo modo que en el matrimonio matrilateral, forma simple del intercambio generalizado, se nos presentó constantemente como acosado por una suerte de corrupción patrilateral, así vemos ahora que el intercambio restringido, si puede existir bajo formas simples, tampoco es puro. Incluso en Australia está ahogado en un contexto de sistemas matrilineales o patrilineales. (Lévi-Strauss, C., 1998: 535).

En opinión de Lévi-Strauss la extensión geográfica de su estudio resulta al menos suficiente para revelar las estructuras elementales a partir de las cuales se puede abordar el estudio del parentesco en cualquier otra parte del mundo. Sus resultados se muestran fértiles y útiles para generalizar el método de estudio derivado de ellos a otras zonas de la geografía mundial. Se puede decir que son pocos los elementos que proveen de las herramientas suficientes para iniciar el estudio del parentesco de una cultura en cualquier parte del mundo. Como podemos ver a continuación, tres formas elementales bastan para dar razón de cualquier sistema que se elija. Partiendo de elementos generales como son la prohibición del incesto y el matrimonio de los primos cruzados se pueden definir los siguientes tipos de casamiento: matrimonio bilateral, matrimonio con la prima cruzada patrilateral y matrimonio con la prima cruzada matrilateral. Ya sabemos qué consecuencias tiene cada uno de estos modelos de matrimonio y cuáles son los tipos de estructura de parentesco que se ven favorecidos por cada uno de ellos.

El estudio de un área limitada del mundo que incluye la india, Extremo Oriente y Australia, es a la vez necesario y suficiente para definir las leyes fundamentales del parentesco y del matrimonio (...) todas las situaciones complejas pueden reducirse a las tres formas elementales, independientemente transformadas o combinadas entre sí, que nos esforzamos en definir. (Lévi-Strauss, C., 1998: 541).



Realicemos ahora un breve recorrido por las referencias que el autor hace respecto de la combinación de estos tres modelos de parentesco en los distintos continentes, empezando por el que le ha ocupado en el libro que estamos leyendo, Asia. La intención de los siguientes párrafos y textos es principalmente ilustrar mínimamente con algunos datos la fertilidad de los principios que Lévi-Strauss ha desarrollado. En Asia la combinación de los modelos de intercambio es la siguiente:

A pesar de esas reservas indispensables vemos esbozarse la estructura de conjunto de la fisonomía asiática: en el extremo sur y en el extremo norte los sistemas Katchin y Gilyak se presentan como dos formas simples de intercambio generalizado. El paralelismo se repite entre sistemas Naga y sistemas tungües manchúes que por su parte, ofrecen la misma mezcla de intercambio restringido e intercambio generalizado (...) Por fin en el medio tenemos el sistema chino cuyos rasgos antiguos evocan el intercambio restringido y que apenas recubren vestigios indiscutibles de intercambio generalizado. (Lévi-Strauss, C., 1998: 459).

Europa presenta en su totalidad formas evolucionadas de la fórmula más abierta que hemos propuesto, a saber, el intercambio generalizado, y no parece presentar huellas de bilateralismo, su estudio pormenorizado supondría una evolución de la investigación antropológica de Lévi-Strauss hacia formas y estructuras complejas que derivan de los sistemas de intercambio generalizado. Cualquier estudio actualizado y contemporáneo de la sociedad actual tendría que tomar este camino teórico.

Basta señalar que Europa presenta, en su estado presente o en un pasado aún cercano, un conjunto de rasgos estructurales que provienen en su totalidad de lo que llamamos intercambio generalizado. (Lévi-Strauss, C., 1998: 549).



En lo respectivo a América tampoco se pone en duda la existencia de sistemas que revelen los principios teóricos del parentesco. Lévi-Strauss realiza en su obra múltiples alusiones a este continente, sobre todo en lo referente al estudio de los modelos de intercambio restringido.

África presenta un tipo de matrimonio que nos resultará ahora muy interesante, a saber, el matrimonio por compra. Nos detendremos brevemente en la consideración de este tipo de matrimonio porque en el estudio que nos muestra Lévi-Strauss se realiza una labor de reducción demostrativa, explicando minuciosamente cómo incluso estructuras como esa, que parecen sustraerse a los principios acuñados en *Las estructuras elementales del parentesco*, resultan al final plegarse a los mismos una vez que el caso se estudia detenidamente. Detrás de lo que en apariencia es meramente una acción de compra existe una institución social que constantemente está generando la matriz de reciprocidad necesaria para mantener la sociedad equilibrada y unida, y que es el motor esencial de la génesis social. Esta institución de compra que se da en África se lleva a cabo a través de la realidad del *lobola*, que podríamos traducir más o menos como “precio de la novia”, siendo una cantidad de bienes, principalmente ganado, que recibe la familia de la novia a modo de “pago”. Veremos que esta institución, acompañada de diferentes prohibiciones, no es sino un garante de una estructura de intercambio generalizado.

...se sabe que África es el territorio donde mejor se presenta un tipo de matrimonio que todavía no encontramos en su forma más acusada: el matrimonio por compra. (...) Se conocen las discusiones bantúes a las que dio lugar en África, y en particular entre los bantúes, el problema planteado por la naturaleza del precio de la novia o lobola. El lobola no puede ser una dote -ya que no acompaña a la novia, sino que entra en la familia de esta última- ni tampoco un pago, en efecto, la mujer no es jamás objeto de apropiación; no puede ser vendida ni siquiera muerta; queda resguardada bajo la protección celosa de su familia y si abandona a su marido por un motivo justo, éste no podría pretender la restitución del lobola. Entonces ¿qué es el lobola? En África del sur consiste sobre todo en ganado, y para los bantúes ‘el ganado es el intermediario esencial entre las relaciones de los grupos humanos’. (Lévi-Strauss, C., 1998: 543).

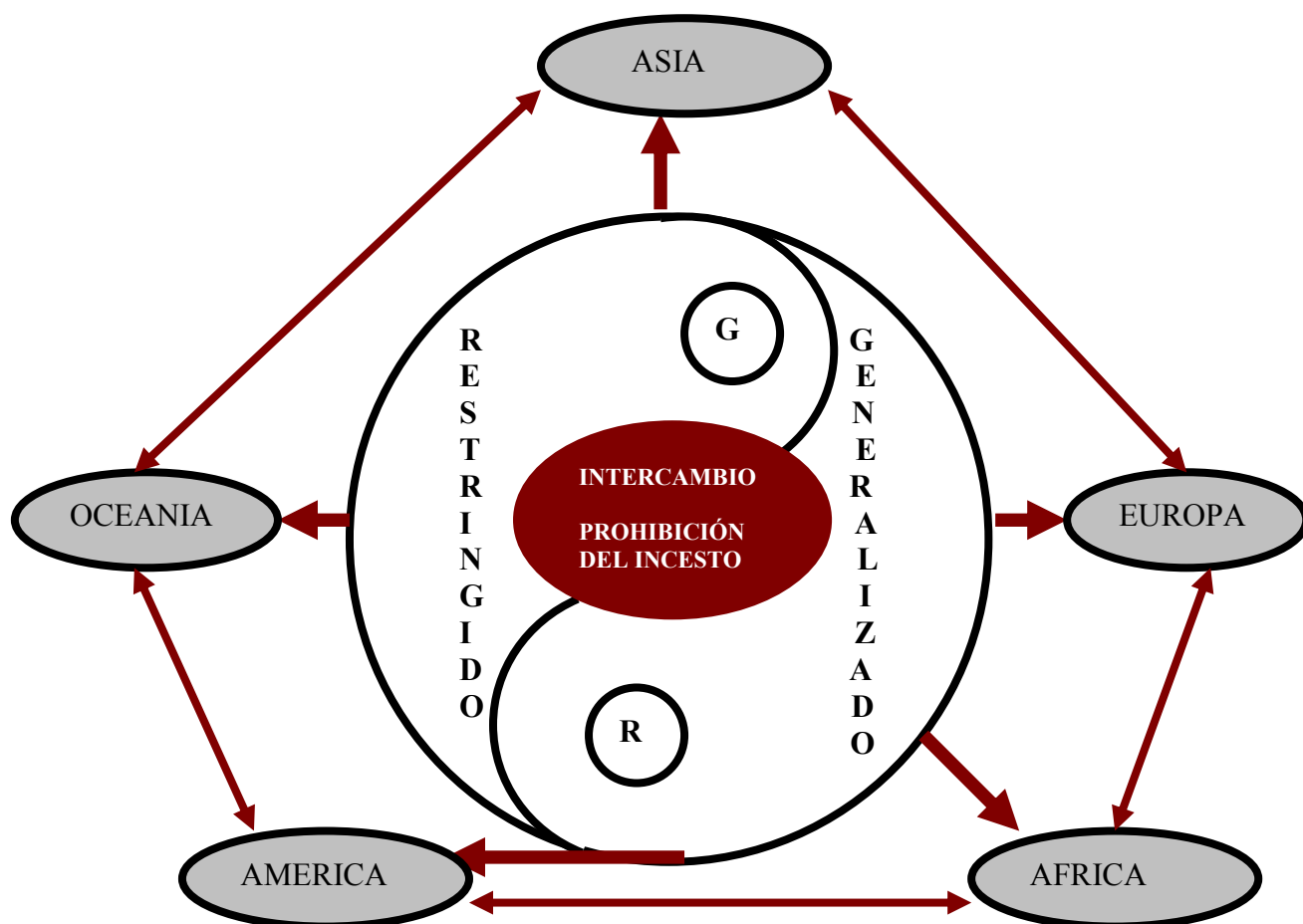
Al mismo tiempo que se entrega a la mujer que va a ser desposada se recibe un pago que se empleará a su vez para “comprar” otra mujer que será para el hermano de la novia y será, por lo tanto, cuñada de ésta y mujer del cuñado de su marido. Existe, sin embargo, una prohibición respecto de la mujer del hermano de la mujer, es decir que

“en ningún caso podré pretender a la mujer del hermano de mi mujer”. Esta prohibición de tipo tabú impide la formación de un ciclo corto de intercambio y fuerza la interacción de las familias. La prohibición respecto de esta mujer, llamada *la gran mounkonwana* sirve junto con el *lobola* de garante de una estructura que al final no es sino una estructura elemental de intercambio generalizado que funciona detrás de lo que a primera vista aparece como una sencilla compra venta.

Desde un punto de vista teórico la mujer es adquirida por los bueyes y los bueyes sirven para comprar a la cuñada; esta última es el símbolo, la prenda de los bueyes. Entonces se la puede reclamar si la parte que adquiere se muestra incapaz, por defecto de la mujer, de ejecutar la parte del contrato que le corresponde (...) Entonces el matrimonio por compra es compatible con todas las formas de intercambio. Sin embargo, la sola prohibición de la gran mounkonwana basta para impedir la formación de un ciclo corto y para garantizar que los bueyes, las lanzas o las azadas son entonces, verdaderamente, para retomar la expresión katchin, „mayu ni”, donadores de mujeres. La única diferencia es que esos donadores de mujeres, en vez de definirse como una sección concreta del grupo social, sobre cuyas hijas se tendría prioridad, están representadas por valores simbólicos, testimonios, o más exactamente todavía, créditos que pueden cubrirse en relación con cualquier familia con la condición de que esa familia pueda ordenarse en relación con la mía según un circuito largo. (Lévi-Strauss, C., 1998: 547).

El caso del *lobola* africano es interesante porque ilustra el modo en que la investigación antropológica debe desvelar, en cada caso particular, la manera en que las estructuras basadas en la reciprocidad están constantemente generando sociedad, aún allí donde no son claramente observables. Todo estudio antropológico que se quiera llevar a cabo en cualquier punto de la geografía mundial puede levantar sus cimientos sobre los principios que se han propuesto, esto es, respondiendo al fundamento de la reciprocidad. La extensión de este estudio realizado por Lévi-Strauss principalmente en Asia y Oceanía es una labor que queda pendiente a los antropólogos. El siguiente esquema pretende presentar un modelo sencillo y elemental de las formas de parentesco y la distribución geográfica. Todos los continentes se pueden relacionar con las formas elementales de intercambio (del exterior del esquema al centro y viceversa) y al mismo tiempo se puede estudiar el conjunto de transformaciones que se dan en las estructuras al pasar de un continente a otro proponiendo modelos evolutivos en un espacio siempre sincrónico, de tiempo reversible (flechas entre continentes, dirección circular). Todo esto no tiene por qué dejar de lado el estudio del tiempo histórico respecto de estas formaciones, pero la antropología de Lévi- Strauss estudia las estructuras elementales y

su articulación en un espacio sincrónico, apartado del tiempo histórico, que eso sí, puede complementarse en un segundo momento con la colaboración del historiador para una perspectiva total histórico-antropológica. Pero ambos espacios, pese a colaborar, son distintos, y por ello el esquema se puede recorrer en todas las direcciones como un conjunto de variaciones en un espacio de sincronía. La figura del círculo central, en forma de ying-yang, trata de exponer la idea de que en todo sistema de intercambio generalizado existe casi siempre un residuo del modelo restringido y viceversa. Hemos prescindido aquí de exponer la relación de estos conceptos con los de matrimonio bilateral, patrilateral y matrilateral para no complicar el esquema y porque ya están expuestos con anterioridad. Con el esquema damos por finalizada la exposición resumen de la obra del autor y pasamos a unas breves conclusiones.



## 2.10-LOS PRINCIPIOS DEL PARENTESCO CONCLUSIÓN.

La conclusión de la obra de Lévi-Strauss es clara y creemos que está ya suficientemente expuesta. Toda sociedad descansa sobre la *prohibición del incesto*, que pone en juego el principio fundamental de la sociedad misma: el intercambio, esto es, la *reciprocidad*. Este es el núcleo alrededor del cual orbitan todas las concreciones estructurales que queramos proponer como orbitan todos los planetas alrededor del sol. Esta renuncia a satisfacerse en el propio grupo familiar para *satisfacerse a través de los otros*, mezclándose con ellos según la matemática del parentesco, es el principio básico que vertebra toda sociedad. En palabras del propio Lévi-Strauss:

...sea en forma directa o indirecta, global o especial, inmediata o diferida, explícita o implícita, cerrada o abierta, concreta o simbólica, el intercambio, y siempre el intercambio, es lo que surge como base fundamental y común a todas las modalidades de la institución matrimonial (...) proporciona el medio para relacionar a los hombres entre sí y para superponer a los vínculos naturales del parentesco, los vínculos -que a partir de entonces serán artificiales ya que serán sustraídos al azar de los encuentros o a la promiscuidad de la existencia familiar- de la alianza regida por la regla. (...) La prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar a la madre, la hermana o la hija a otra persona. Es la regla de la donación por excelencia,... cada matrimonio no podría aislarse de todos los demás matrimonios pasados o futuros que tuvieron o tendrán lugar en el seno del grupo. Cada uno es el fin de un movimiento que, apenas logrado, debe invertirse para desenvolverse en un nuevo sentido; si el movimiento se detiene, todo el sistema de reciprocidad se derrumbará. (Lévi-Strauss, C., 1998: 555-566).

Las reglas de parentesco son la concreción de la reciprocidad y por tanto son la esencia misma de la sociedad. El paso decisivo que somete la acción natural y espontánea a la gramática de la acción reglada es esencial para posibilitar la convivencia y la comunicación no conflictiva de los grupos. La regla constituye la cultura, es la sociedad misma, la prohibición del incesto es la puesta en marcha del intercambio de mujeres a través del cual se pone en juego el intercambio de todos los bienes sociales en la búsqueda de un equilibrio que permita a los individuos vivir juntos, ser sociedad, cohabitar, compartir y tener una matriz de referencia que ordene su mundo. Una matriz común que sustraiga a los individuos del estado natural para acogerles en la cultura bajo la regla.

Si la interpretación que propusimos es exacta, las reglas del parentesco y del matrimonio no se hacen necesarias por el estado de sociedad. Son el estado de sociedad mismo, al modificar las relaciones biológicas y los sentimientos naturales, al imponerles la necesidad de situarse en estructuras que los incluye al mismo tiempo que otras, y que les obliga a superar sus primeros caracteres. (Lévi-Strauss, C., 1998: 568).

Las reglas de parentesco son el vínculo que posibilita la fusión de las particularidades en una matriz común. Abren una dimensión de unión de los sujetos y suponen la síntesis de sus voluntades a través de la renuncia a la *satisfacción directa* para acceder a una *satisfacción mediada* por la reciprocidad. La reciprocidad implica la posibilidad de una comunicación que genere sociedad y es por ello que Lévi-Strauss la compara al lenguaje mismo como un elemento primordial en la fundamentación de la cultura.

En efecto, desde este punto de vista exogamia y lenguaje tienen la misma función fundamental. La comunicación con los demás y la integración del grupo... (Lévi-Strauss, C., 1998: 549).

Con un retorno a la consideración de la reciprocidad como elemento esencial de la cultura damos por terminado el recorrido que hemos llevado a cabo respecto de la obra de Lévi-Strauss. Hemos tratado de desvelar la estructura esencial de *Las estructuras elementales del parentesco* y con ello presentar el aspecto sincrónico de la fusión naturaleza cultura. Si tuviésemos que preguntarnos de nuevo, una vez realizado el estudio de la obra, *qué es la cultura*, la respuesta sería clara: *la reciprocidad*.

El incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable. La exclamación incrédula que se le arrancó al informante: ¿entonces no quieres tener cuñado?, proporciona su regla de oro al estado de sociedad. (Lévi-Strauss, C., 1998: 562).

### 3-EJE DINÁMICO: FREUD.

#### 3.1- ITINERARIO.

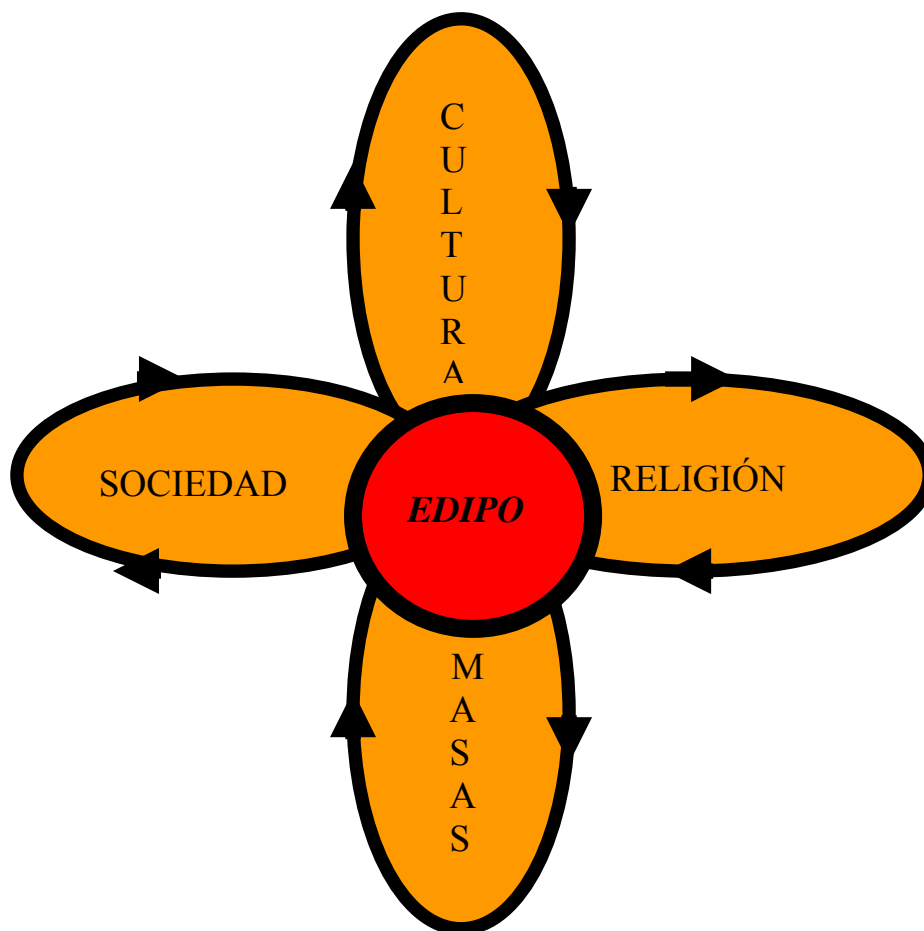
Nuestro objetivo principal en los capítulos que siguen es estudiar la posibilidad de reunir bajo la denominación *dispositivo identidad* el mecanismo esencial de una forma particular de generar cultura. Este dispositivo tiene, como ya sabemos, aspectos sincrónicos y diacrónico-dinámicos de los que hablamos ya detenidamente en el parágrafo 1.3 y siguientes, no obstante, haremos un breve ejercicio de rememoración antes de abordar directamente la obra de Freud. Acabamos de ver con claridad en la obra de Lévi-Strauss cómo se articulan las reglas culturales de parentesco en distintas culturas, y también cómo estas reglas se insertan en una matriz que regula la vida social de los grupos culturales recorriendo todas las secciones de las relaciones de los individuos entre sí y con la naturaleza. Todo ello gracias, en gran parte, al mito y su capacidad para fusionar los segmentos de producción, intercambio, matrimonio, costumbres, arquitectura....Sin embargo, nos interesa recuperar ahora una idea que expusimos claramente antes de estudiar las estructuras de parentesco, a saber, que lo que Lévi-Strauss nos presenta es siempre una representación *sincrónica*, estructural y espacial de las reglas que tienen lugar en las distintas culturas. Nos describe, además, cómo estas reglas se pueden reducir a un núcleo común y ser entendidas como un conjunto de transformaciones lógicas de una estructura primaria cuya base es la prohibición del incesto, prohibición que es, a su vez, la puesta en acto del principio de reciprocidad. Esta estructura que nos presenta Lévi-Strauss da razón de la forma en que las sociedades articulan los individuos entre sí según gramáticas (para ellos inconscientes) en un plano lógico. A pesar de que esta labor es sumamente adecuada para explicar cómo se produce la reunión de la pluralidad de individuos según un mapa lógico de transformaciones, para comprender en su totalidad el paso de la naturaleza a la cultura también hay que atender a la relación que tienen esas estructuras lógicas inconscientes con las corrientes instintivas que se ven obligadas a alterar y reconducir, así como a la relación dinámica en que se encuentran las reglas de parentesco respecto de las fuerzas biológicas naturales con las cuales tienen que vérselas constantemente. Es decir, que es totalmente necesario estudiar el tipo de proceso que permite pasar desde un estadio anterior en el que no se atiende a la reciprocidad a uno en el que esto sí sucede.

Lévi-Strauss nos habla, como él mismo dice, de la lucha de la cultura contra la “familia”, pero se limita a exponer la forma coagulada de las soluciones que han servido para mantener los instintos conducidos. Sabemos que los individuos han interactuado y controlado esa “naturaleza” instintiva, que han producido la síntesis de conductas en un plexo normativo y sabemos la forma que presenta esa síntesis, pero no sabemos de ningún modo *el proceso según el cual esto ha tenido lugar en cada uno de ellos*. En una mano tenemos la estructura resultado de un proceso del cual falta el dispositivo diacrónico, es decir, otra estructura de carácter dinámico que permita conocer la forma de transformación que tendremos que poner en la otra mano para continuar nuestro estudio. En conclusión, tenemos una *estructura sincrónica* pero nos falta una *estructura dinámica* que explique los flujos que tienen lugar entre naturaleza y cultura.

Empezaremos ahora a estudiar la obra de Freud para ver cómo nos puede ayudar en este sentido. Claro está que la extensión y profundidad que requeriría un estudio monográfico serio de sus textos nos viene grande, puesto que nuestra intención es la de estudiar un problema concreto en el que entendemos que tiene relevancia la obra de Freud, y no la de recorrer de forma exhaustiva los textos del autor en todos sus aspectos. A partir de este momento llevaremos a cabo un recorrido elemental por los conceptos claves para comprender el psicoanálisis presentando la *primera tópica* freudiana, que trata de aclarar la idea de *inconsciente* y la división *yo/ello*, haciendo esto desde una exposición que nos introduzca de forma general dentro del quehacer del psicoanálisis. Debido a que hemos definido al psiquismo como un operador de la síntesis de los contenidos naturales según principios culturales buscaremos también en la obra de Freud aquellos contenidos biológicos o naturales a partir de los cuales se destila la síntesis que la identidad pone en juego. Preguntándonos por esa resistencia de la biología y por el flujo instintivo presente en el hombre realizaremos un recorrido por el concepto de *pulsión* para recoger la parte natural, la orilla de allá, por así decirlo, de esa especie de puente que une naturaleza y cultura y que hemos llamado dispositivo identidad. Realizaremos después un recorrido por el funcionamiento del aparato psíquico en la *vida onírica*, el cual, una vez que hayamos definido una *tópica espacial* de lugares en las páginas anteriores, tratará de aclarar los *mecanismos dinámicos* del psiquismo en su convivencia con las pulsiones antes definidas. Tomamos así, como el mismo Freud hace, los sueños como lugar privilegiado en que estudiar el suceder psíquico y su dinámica. Revisaremos brevemente el concepto de *sexualidad infantil* y su historia en la obra de Freud, este pasaje, aunque mínimo en el desarrollo que le damos,

es consecuencia necesaria de la exposición del epígrafe anterior y es absolutamente necesario también para comprender las páginas siguientes que son esenciales para la finalidad del trabajo. Finalmente consideramos lo que podríamos llamar “el núcleo duro” de la obra de Freud: *el complejo de Edipo*. En este epígrafe completaremos la primera tópica espacial que propusimos con anterioridad, y llevaremos a cabo el estudio de esta fórmula dinámica en la que creemos que Freud reúne lo esencial de su aportación a la síntesis naturaleza cultura. Será esta estructura en particular la que nos revelará la dinámica fundamental de los procesos de formación del dispositivo identidad, así como su naturaleza y su funcionamiento. El Edipo funciona como matriz y atractor, no sólo del proceso psíquico, sino de todas las teorías respecto de la cultura, la religión, la sociedad...presentes en la obra de Freud. De alguna manera, tras llegar a la conclusión del protagonismo del complejo Edipo como centro gravitatorio de la vida psíquica profunda, todas las intervenciones teóricas de Freud sobre lo que podemos llamar “la identidad” o “la cultura” son como bucles de ida y vuelta que retrotraen de forma centrípeta al complejo de Edipo todos los lugares de la cultura que investiga. Podríamos esquematizarlo de alguna manera según una imagen que sería algo así como un conjunto de bucles sobre el círculo edípico, una especie de “margarita” que proponemos en la página siguiente. En esta ilustración las palabras clave que hemos situado en cada “pétalo” son intercambiables por otros conceptos, como el de mitología, arte, sueños, etc... Se pretende con ello ilustrar cómo se desarrollan las reflexiones freudianas respecto de la cultura. Partiendo desde el complejo de Edipo psicológico se realiza una apertura para considerar una nueva cuestión de orden antropológico y, a la postre, se redescubre en ella de nuevo el mismo funcionamiento edípico, con lo cual el problema original a considerar queda *reducido, atraído* hacia el Edipo en un camino de vuelta irresistible. Los textos que consideraremos posteriormente referentes a la *cultura* y su surgimiento, a la *religión*, al concepto de *masa* y otros que dan un salto ya hacia la antropología, tendrán como condición necesaria para su articulación el presupuesto del complejo de Edipo. A partir de ellos comenzaremos a recorrer diferentes “bucles antropológicos”, en los cuales se irá revelando la relación de la obra freudiana en sí misma con el “dispositivo identidad” que aquí proponemos y la unión de los aspectos psíquicos y culturales considerados desde un punto de vista dinámico.





En esta Tesis tratamos de considerar la posibilidad de incluir la estructura psiquismo dentro de un dispositivo que hemos definido como *dispositivo identidad*, que comprendería a ésta tanto como a la identidad cultural ya definida en los primeros epígrafes de este escrito. Es desde este presupuesto desde el que intentaremos dar una breve introducción de los principios que consideramos básicos dentro de la obra de Freud. Por ello, antes de centrarnos propiamente en los textos del autor parece aclaratorio dar unas pinceladas acerca de la pregunta sobre qué es la *síntesis diacrónico-dinámica*, pues no es otra cosa que ese tipo de síntesis lo que hemos definido como la labor esencial que se lleva a cabo en la obra Freudiana respecto de su inclusión en el dispositivo-identidad. Esta misma cuestión se retomará de forma directa o indirecta más adelante y se irá enriqueciendo y aclarando a lo largo de las páginas posteriores, ya que todo el recorrido por los textos freudianos es, de algún modo, la respuesta a esa pregunta.

### 3.2-LA SÍNTESIS DIACRÓNICA-DINÁMICA

La síntesis diacrónica-dinámica es un concepto que pretende revelar la estructura de procesos psicológicos dinámicos en el tiempo y sus “antemanos teóricos”. Este concepto pretende poner de manifiesto la forma que subyace a una pluralidad de procesos de flujo de fuerzas que se despliegan en un tiempo irreversible. Repetimos: se trata de una estructura, término que nos sirve de igual modo que el de idea para expresar un antemano teórico, un “dato siempre por supuesto” de lo que las cosas son. Lo particular de esta estructura es que no refleja una relación entre elementos que sea indiferente a la relación que estos elementos tienen entre sí respecto del tiempo, es decir, esta estructura se lee en una sola dirección porque da cuenta de flujos, de fuerzas, de sucesos con un sentido, implícitos en una flecha del tiempo. Precisamente por la presencia material de la naturaleza biológica en los elementos y los procesos de los que se hace cargo la estructura, éstos no son reversibles ni están en un tiempo geométrico como el de la trigonometría o la física clásica.

Por otro lado, es conveniente insistir en que esa relación particular con el tiempo no ha de llevarnos a considerar la estructura dinámica como una narración descriptiva o un resumen de procesos. No se trata de extrapolar una narración de un suceso particular a otros, ni de una deformación de distintos procesos para que converjan, sino de la proposición de una estructura teórica que pueda recoger y sintetizar una pluralidad de procesos mediante una estructura de flujo según la cual estos procesos puedan ser conocidos.

La estructura que hemos definido requiere de un proceso de observación previo, o si se quiere, de un primer darse a la experiencia de las realidades que sintetiza, en este caso, de los procesos que reúne. La materia dada desde la que Freud llegó a formular las estructuras que pretenden explicar la dinámica del movimiento psicológico no es otra que la pluralidad de procesos patológicos que se le presenta al médico o al psicoanalista. En el estudio de cada una de las consultas el análisis avanza en forma de retroceso, es decir, dando pasos atrás en el proceso que el paciente narra hasta revelar siempre el modo de génesis, el nudo esencial del problema psicológico que se va a solucionar, encontrándolo siempre en el pasado del paciente. Es precisamente de la formulación de una estructura teórica que de cuenta de la pluralidad de procesos que se estudian en el campo de la terapia, de donde surge el discurso teórico sobre el psiquismo que Freud articula. Recoge una diversidad de procesos genéticos que se pueden definir por una

estructura dinámica que los explica. Veremos en páginas inmediatamente posteriores cómo, a partir de los fenómenos dados, se presentan relaciones entre síntomas, episodios oníricos, estados anímicos, etc... que se repiten en las diferentes historias clínicas. El psicoanálisis tratará de encontrar un antemano del que todas ellas se puedan derivar teóricamente.

Definimos así la proposición freudiana del aparato psíquico como la formulación de una estructura teórica diacrónica y dinámica, pues, aunque en primer término el psicoanálisis se base en una narración de recuerdos por parte del paciente, lo que trata de formular el psicoanalista es una estructura explicativa orientada en el tiempo y dinámica, en cuanto recoge flujos de fuerzas instintivas de los distintos procesos que los pacientes “narran”. Esto sucede del mismo modo en que un antropólogo busca detrás de las costumbres que los indígenas narran una matriz ordenada de reglas que den cuenta de esa “narración”.

Una vez puntualizado en qué sentido tomamos el término dinámico y el término diacrónico en relación con el concepto de síntesis, trataremos de introducirnos poco a poco en la obra de Freud, reproduciendo un itinerario por los conceptos fundamentales del psicoanálisis freudiano en lo que toca a su relación con el presente escrito y el espacio teórico en el que lo presentamos.

### 3.3. INCONSCIENTE Y CONSCIENTE. PRIMERA TÓPICA. EL PSIQUISMO COMO ESTRUCTURA DINÁMICA.

A la hora de abordar la obra de Freud realizaremos en primer lugar una aproximación general que nos vaya haciendo familiares los conceptos psicoanalíticos y su articulación. Como lo que nos interesa es lo esencial de la estructura del psiquismo y no sus matices más elaborados, trataremos de hacer de la exposición una introducción que sirviese a cualquier profano en el tema. Es por esto que, para esta primera aproximación, hemos elegido en su mayor parte extractos de un texto titulado *La cuestión del análisis profano*, en el que el mismo Freud se propone de manera especialmente notoria dar a entender las bases del psicoanálisis y la justificación de las mismas a un hipotético interlocutor al que se supone por completo ignorante de qué cosa sea y cómo funcione esta disciplina.

El psicoanálisis es una formulación teórica que parte de una experiencia empírica determinada y que se relaciona muy directamente con los casos que se presentan en la consulta. Tomaremos esa experiencia clínica de partida como inicio, recorriendo así el proceso genético de la disciplina que queremos conocer. Escuchemos las palabras del propio autor respecto de los casos reales en los que la ciencia psicoanalítica encontró su materia prima, dio sus primeros pasos y en base a los que comenzó a desarrollarse. Estos son de algún modo las historias y “narraciones” que definíamos como punto de partida de la reducción teórica a estructuras dinámicas.

Supongamos un enfermo aquejado de bruscos cambios de estado de ánimo, que no logra dominar, de una temerosa indecisión que paraliza sus energías, haciéndole incapaz de realizar nada a derechas, o de una angustiosa sensación de embarazo ante personas extrañas. (...) Un día sin saber por qué ha sufrido un penoso ataque de angustia, y desde entonces no puede sin gran esfuerzo ir solo por la calle o viajar en ferrocarril habiendo llegado quizá a renunciar en absoluto a ello.(...) Estos trastornos son ya harto enfadosos; pero cuando el estado del enfermo llega a ser intolerable es cuando de repente se encuentra con que no puede rechazar la idea de haber empujado a un niño bajo las ruedas de un carruaje, haber arrojado a un desconocido al agua o ser el asesino que la policía busca como autor del crimen descubierto aquella mañana. Todo ello le parece insensato; sabe muy bien que jamás ha hecho daño a nadie, pero la sensación que le atormenta -el sentimiento de culpabilidad- no sería más intenso si realmente fuera él el asesino buscado. (...) Supongamos que se trata ahora de una mujer. Es una excelente pianista, pero sus dedos se contraen al ir a tocar y le rehúsan sus servicios. Cuando piensa en asistir a una reunión, siente en el acto una necesidad natural cuya satisfacción le sería imposible realizar en público.

Ha renunciado pues a asistir a reuniones, bailes, teatros y conciertos. En las ocasiones más inoportunas se ve aquejada de violentas jaquecas y otras diversas sensaciones dolorosas. A veces se le presentan vómitos incoercibles que le impiden tomar el menor alimento, situación que a la larga puede tener graves consecuencias. Por último aparece incapacitada para resistir cualquier contrariedad de las que nunca faltan en la vida, pues pierde en tales ocasiones el entendimiento y sufre muchas convulsiones musculares que recuerdan inquietantes estados patológicos. (Freud, S., 1993b: 37-39).

Son muchos los ejemplos que pueden ilustrar estas patologías psíquicas, en el texto del que hemos extraído las citas anteriores Freud presenta el caso de sujetos que se encuentran incapacitados para dar expresión física a la afectividad que les inspira una determinada persona de sexo contrario, siéndoles mucho más sencillo si se trata de una persona menos querida. En otros casos la sexualidad de estos individuos se enlaza exclusivamente a personas a las que desprecian o les impone condiciones cuyo cumplimiento les repugna. Algunas mujeres se presentan ante el médico porque no son capaces de conseguir una satisfacción sexual normal debido a sensaciones de angustia o repugnancia o a obstáculos desconocidos, o porque cuando acceden a mantener una relación no encuentran en ella placer alguno. Como dice Freud, todas estas personas se reconocen enfermas y buscan médicos de quienes pueda esperarse una solución para tales trastornos nerviosos. Este conjunto de síntomas que aquí se nos presenta es el comienzo del camino teórico, la materia prima con la que el psicoanalista tiene que trabajar para extraer laboriosamente de ella las estructuras que le permitan reducir toda esa pluralidad de casos a uno o varios modelos que le suministren un problema concreto y bien definido sobre el que actuar. Para ello, ha de evolucionar en la elaboración de una especie de clasificación psicológica que le permita recoger y ordenar de alguna manera la variedad de sintomatologías según lo común de lo cual participan. De esta constante labor que no es otra cosa que la producción de ideas se va paulatinamente desentrañando y cristalizando una forma general, que va organizándose cada vez de modo más minucioso y que va a dar lugar a lo que llamamos *estructura psiquismo*. Sería interesante conocer ahora con qué método y con qué finalidad se lleva a cabo esa tarea de conquista conceptual. En cuanto a ésta última, la finalidad de la que hablamos no es otra que la curación del paciente y todos los enriquecimientos teóricos que se puedan extraer de la experiencia clínica están subordinados a ella. Por otra parte, el método que se emplea en el psicoanálisis para llevar a término la curación aparecía en su momento como una práctica singular. Para curar al enfermo el psicoanalista se

limitará exclusivamente a comunicarse con el paciente, a servir de “vertedero” de sus preocupaciones, a preguntar, escuchar, recoger datos y, de forma paulatina y minuciosa, estudiar, clasificar interpretar y montar esos datos en todo coherente. Ningún complicado dispositivo instrumental, ningún fármaco, ninguna intervención. Sólo “comunicación”.

No usa instrumental, ni siquiera para reconocer, ni receta medicamento alguno, e incluso, si las circunstancias lo permiten, deja al paciente dentro de su círculo y medio familiares mientras dura el tratamiento, sin que ello sea desde luego, condición precisa ni tampoco posible en todos los casos. El analítico recibe al paciente a una hora determinada, le deja hablar, le escucha, le habla a su vez y le deja escucharle. (Freud, S., 1993b: 26-27).

La utilidad de este procedimiento reside en una comunicación especial, el tratamiento se puede prolongar durante meses y años con una finalidad bien determinada, y lo particularísimo de este proceso mediante el cual el paciente va intentando comunicar lo que le pasa al doctor es que el mismo paciente va descubriendo contenidos, veredas, caminos dentro de su psique que le conducen a la solución del problema, a través de los cuales (y esto es lo especial de la comunicación) no sólo narra lo que sabe, sino además *lo que no sabe*, y es de esta última narración de donde provendrá la verdadera curación. En principio, todo esto no parecería nada nuevo comparado con la confesión católica, o con una buena conversación, si no fuera por este último matiz, en virtud del cual el psicoanálisis comienza a desvincularse de estas, en apariencia, similares prácticas. Para darle una elaboración estructurada al estudio del psicoanálisis y recoger estas realidades, digamos “ocultas” de la memoria, se hizo necesario acuñar un concepto nuevo que recogiera ese desconocimiento del paciente de lo que en su propia mente sucede, ese desconocimiento de contenidos o recuerdos que no pueden acceder a la conciencia. Así nace el primer concepto que vamos a considerar, el de *inconsciente*. Con él irá tomando forma lo que será la primera tópica freudiana, las primeras divisiones y rasgos de la estructura psíquica que venimos buscando. Por supuesto, y como reconoce el mismo Freud, todo hombre tiene perfecta conciencia de encerrar en su pensamiento cosas que nunca comunicaría a nadie, que conforman su vida íntima, y todo individuo puede llegar a sospechar también que existen cosas que no quisiera confesarse ni siquiera a sí mismo y que expulsa de su pensamiento en cuanto aparecen. Es casi fácil para cualquiera en este punto observar el principio de un problema psicológico, a saber, el hecho de tener que ocultar a su propio yo un

pensamiento propio. ¿Quién es el que oculta? ¿Tal vez el yo? ¿A quién lo oculta entonces? Resulta de esta encrucijada que se puede pensar el *yo* como si no fuera la unidad que siempre se ha creído y hubiera en él algo distinto que pudiera oponerse a él mismo, y que le anuncia oscuramente algo como una contradicción entre el *yo* y, lo que llama Freud “una vida anímica más amplia”. Cuando un individuo en estas circunstancias acepta la petición de su psicoanalista de decirlo todo, absolutamente todo, se puede pensar que una comunicación desarrollada bajo condiciones tan poco comunes puede provocar efectos singulares y curativos. No se trata de una mera confesión, no es el caso. La confesión forma parte del análisis; pero sólo como su iniciación primera, sin que tenga afinidad ninguna con su esencia, ni mucho menos explique sus efectos. Confesar es decir algo de lo que se es plenamente consciente, y toda la potencia curativa de la terapia analítica bascula alrededor de la narración de lo que no se es consciente, de lo que “no se sabe”, así el concepto de inconsciente se nos revela como el punto de partida de la formulación del análisis Freudiano.

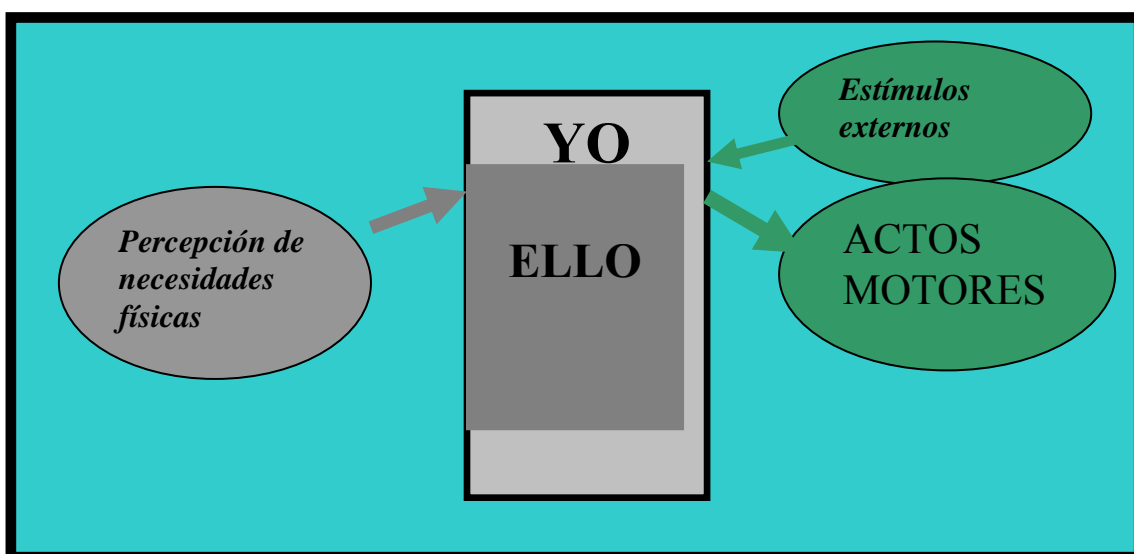
En la confesión, dice el pecador lo que sabe; en el análisis, el neurótico ha de decir algo más. Por otra parte, tampoco sabemos que la confesión haya tenido el poder de suprimir síntomas patológicos directos. (Freud, S., 1993b: 27).

Para una presentación clara de la estructura de la primera tópica freudiana es necesaria una explicación de esta división consciente/inconsciente. Esta exposición incipiente de la organización del aparato psíquico se da en estos primeros momentos de su investigación en lo que Freud llama términos descriptivos o *espaciales*, es decir, se limita a definir lugares en lo psíquico sin entrar aún de lleno en la dinámica psíquica. Esta división *espacial* será, no obstante, perfectamente encajada en la posterior profundización dinámica de la teoría psicoanalítica.

Ahora me propongo exponerle la idea que en el curso de nuestros estudios analíticos nos hemos formado de la estructura del aparato anímico (...) Dejaremos, por tanto a un lado el punto de vista material. No así, en cambio, el espacial, que ha de sernos muy útil. Nos representaremos en efecto, el desconocido aparato dedicado a las funciones anímicas como un instrumento compuesto de varias partes, a las que denominamos instancias, cada una de las cuales cumple una función particular, teniendo todas entre sí una relación espacial fija. Esta relación espacial, o sea, la determinada por los conceptos ‘delante’, ‘detrás’, ‘superficial’ y ‘profundo’, no tiene en un principio para nosotros más sentido que el de una representación de la sucesión regular de las funciones. ¿Me hago entender todavía? (Freud, S., 1993b: 33).

Lo inconsciente está relacionado con lo profundo, lo oscuro, lo inaccesible a primera vista, y es de la mano de este concepto general de inconsciente y de su estructuración espacial como Freud introduce la silueta de otro concepto fundamental del psicoanálisis sobre el que se levanta toda la arquitectura de la teoría freudiana: el *ello*. La estructura superficial de la conciencia en inmediata relación con lo exterior será el *yo*, que es la parte mental que nace en relación con el mundo entorno, pero de ningún modo agota la totalidad de la estructura psíquica, pues existe también un sustrato más profundo y anterior, reserva de instintos y tendencias naturales, mucho más oscuro e inaccesible y que se relaciona con la realidad por medio del *yo*, este será el *ello*. La formación del *yo* se produce como una modificación del *ello* en contacto con el mundo exterior. Mientras que el *yo* se encuentra en relación con los estímulos externos y es el responsable de los actos motores en su convivencia con la realidad, desde el *ello* provienen los estímulos internos relacionados con las necesidades físicas. Son muchos los textos que pueden iluminar este esquema que hemos elaborado a partir de lo que el propio Freud considera *una estructura espacial abierta a sucesivas revisiones*. A continuación la expongo en un cuadro intuitivo que consideramos solamente como el tablero de un juego en el que posteriormente se desarrollará la partida que nos interesa, las relaciones dinámicas de la síntesis entre naturaleza y cultura. Esta estructura será más adelante modificada para atender a los postulados dinámicos de la teoría, pero por el momento nos interesa tener una idea sencilla y clara de su distribución.

## ESQUEMA 1.



*Nota:* Los esquemas de elaboración propia referentes exclusivamente a la obra de Freud han sido numerados para hacer más fácil la recurrencia a los mismos.



Reconocemos en el hombre una organización anímica interpolada entre sus estímulos sensoriales y la percepción de sus necesidades físicas, de un lado, y de otro, sus actos motores, sirviendo, con un propósito determinado, de mediadora entre tales dos sectores. A esta organización psíquica que reconocemos en el hombre la denominamos su *yo*. Además de la existencia del *yo* reconocemos la de otro sector psíquico, más amplio, importante y oscuro que el *yo*, sector al que denominamos el *ello*. Vamos ante todo a ocuparnos de la relación entre ambos. (Freud, S., 1993b: 33).

Podemos comprender al *yo* como una especie de fachada del *ello*, como un estrato exterior o una corteza del mismo. El *yo* es lo superficial y el *ello* lo profundo; claro es que considerados *desde fuera*. El *yo* se encuentra entre la realidad externa y el *ello*, que sería lo propiamente anímico, y los flujos de energía entre estas dos instancias serán los que definan la policroma vida emocional del sujeto, pues cada una de ellas tiene un comportamiento propio y distinto de la otra. Mientras que el *yo*, en permanente convivencia con la realidad externa, se ve sometido a tensión y diálogo con sus imperativos, el *ello* permanece en lo profundo, ignorante por principio de la realidad y más dócil a las necesidades físicas, sin tener en cuenta la posibilidad o no de satisfacción de las mismas respecto del combate entre aparato anímico y realidad entorno. El *yo* presenta un alto grado de coherencia, se organiza de forma unívoca, como afirma el propio Freud: *como un ejército*, mientras que el *ello*, por su parte, se mantiene en una pluralidad de tendencias independientes y sin cohesión, persiguiendo cada una de ellas sus propias metas.

Lo importante es en efecto saber que el *yo* y el *ello* se diferencian en varios puntos. En el *yo* el curso de los actos psíquicos es regido por distintas reglas que en el *ello*, y además el *yo* persigue otros fines y con distintos medios. (...) El *yo* es una organización que se caracteriza por una singular aspiración a la unidad, a la síntesis, carácter que falta en absoluto al *ello*, el cual carece, por decirlo así, de coherencia. Sus distintas tendencias persiguen sus fines independientemente unas de otras, y sin atenderse entre sí. (Freud, S., 1993b: 35).

Es importante poner aquí de relieve la relación que en estos primeros textos de Freud se establece entre *inconsciente*, *consciente*, *yo* y *ello*. Principalmente, lo consciente está en estas primeras articulaciones freudianas del lado del *yo*, mientras que lo inconsciente está del lado del *ello*. Hay una deriva directa desde la formulación de lo

inconsciente y lo profundo al *ello* como dos conceptos que, en principio, van de la mano, esta formulación será matizada más tarde por la segunda tópica freudiana.

A continuación, y ayudados por las sencillas herramientas que hemos recogido hasta ahora, pasaremos a exponer los principios *dinámicos* del psicoanálisis. Lo haremos siempre en la medida en que nos resulten pertinentes para comprender el marco que, desde el principio de este trabajo, queremos investigar. Por ello, dejaremos de lado ciertos pormenores de la terapia psicoanalítica e intentaremos centrarnos más en los aspectos referentes al desarrollo nuclear de las tesis de Freud, sobre todo en lo que toca a la relación del psiquismo con la cultura. En el siguiente epígrafe vamos a estudiar los contenidos de ese *ello* que hemos definido, veremos las fuerzas que constituyen el psiquismo, las energías en las que consiste. De este modo, comenzaremos estudiando la parte material constitutiva del aparato psíquico, esto es, la naturaleza, para luego centrar nuestra reflexión en su relación con lo formal, la regla, siguiendo el esquema de la síntesis entre naturaleza y cultura de la que aparece como responsable el dispositivo identidad. Nos situaremos brevemente en el campo biológico para determinar exactamente donde tiene su raíz la energía que alimenta al psiquismo. Crucemos por un momento al otro lado de ese puente que es la síntesis identitaria para comprender cómo hunde sus cimientos en la misma naturaleza. Esto lo haremos a través del concepto de pulsión.

...habremos de estudiar nuestro *yo* y nuestro *ello* desde un nuevo punto de vista: desde el punto de vista dinámico, o sea, teniendo en cuenta las fuerzas que actúan en y entre ambas instancias. Antes nos hemos limitado a la descripción del aparato anímico. (Freud, S., 1993b: 38).

### 3.4- DEL OTRO LADO DEL PUENTE: LA NATURALEZA. ¿QUÉ ES PULSIÓN?

La síntesis que lleva a cabo el mecanismo de la identidad toma su materia prima de la naturaleza, la cual es alterada y reconducida bajo el principio formal de la regla. El aparato psíquico es una formación esencial en este dispositivo identidad y es por ello que, de forma paralela, buscamos en él realidades que podamos identificar con su parte natural y formal. Los contenidos biológicos o naturales de los que se nutre la síntesis identitaria psíquica son los que Freud recogió bajo el término *pulsión*. Ahora bien, *¿qué es una pulsión?* En términos generales podríamos decir, siguiendo los textos freudianos, que *las pulsiones son corrientes energéticas que parten desde el soma y que demandan satisfacción*. Las pulsiones son la expresión de las necesidades físicas fundamentales en el aparato anímico y ponen al sujeto en contacto con los flujos energéticos que le mantienen vinculado a la naturaleza. De las pulsiones se deriva toda la energía del aparataje psíquico que hemos definido hasta ahora, son la materia prima tanto del *ello* como del *yo*, son el barro con que la mente se moldea, el torrente de fuerzas que son controladas y dirigidas a través de la vida psíquica.

Suponemos, pues, que las fuerzas que mueven el aparato psíquico nacen en los órganos del soma como expresión de las grandes necesidades físicas...Damos a estas necesidades físicas, en cuanto representan estímulos de la actividad psíquica el nombre de pulsiones, una palabra que muchos lenguajes modernos nos envidian. Tales pulsiones llenan el *ello*, pudiendo afirmarse sintéticamente que toda la energía del *ello* proviene de las mismas. También las fuerzas del *yo* tienen igual origen, siendo derivación de las del *ello*. ¿Qué demandan las pulsiones? Satisfacción; esto es, la constitución de situaciones en las que puedan quedar apagadas las necesidades somáticas. (Freud, S., 1993b: 37-39).

Las pulsiones son las fuerzas motrices de la vida humana en tanto que forma parte de la naturaleza y está inserta en la misma. Entendemos la vida natural como una corriente autodeterminada por los imperativos de la biología y denominamos instinto a la corriente que “dirige” a los seres vivos en una u otra dirección según sus necesidades. Podríamos afirmar que éste, junto con el entorno, la herencia, y el método de ensayo y error por el que algunos animales modifican su conducta, define el comportamiento general de estos seres vivos en el reino de la naturaleza. Esa realidad instintiva de lo natural inmediato queda recogida para el psiquismo a través del término pulsión. Las

pulsiones son, por tanto, las representantes de las demandas de la biología en el interior del aparato psíquico y hacen de avanzada de la naturaleza en la cultura, le inyectan al psiquismo toda la energía mediante la cual se constituye y le imponen demandas de actuación, llegando incluso a dirigir totalmente el comportamiento si no existe un freno que actúe desde otra instancia como puede ser la razón. Esta demanda de satisfacción que las pulsiones imponen es percibida por el individuo como una demanda de trabajo, de urgente actividad que, una vez llevada a cabo, aplaca las ansias del mundo pulsional.

Si consideramos la vida anímica desde el punto de vista biológico, se nos muestra la pulsión como un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo que arriban al alma y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático. (Freud, S., 1993c: 252).

El conjunto de transformaciones que van a sufrir estas energías representantes de lo somático en lo psíquico define los procesos dinámicos de funcionamiento del aparato psíquico como un proceso unidireccional, por el cual se produce la síntesis de las corrientes de lo natural bajo los principios reguladores de la cultura. Es de suma importancia definir la esencia de la pulsión, esto es, su idea. La pulsión es, sobre todo, *energía que tiende a su satisfacción*, estímulo interno que tiende a desaparecer en un acto satisfactorio, *impulso de satisfacción irrenunciable*. Los modos por los cuales se conseguirá esta satisfacción definirán la geometría y la dinámica del psiquismo, como veremos detenidamente en la formulación de la segunda tópica freudiana. Esta demanda de satisfacción por parte de la corriente pulsional obedece a un principio fundamental en la teoría psicoanalítica que Freud denominó *principio de placer*. El *principio de placer* es la tendencia natural por excelencia que impulsa a la vida anímica a la satisfacción directa y al cese de la necesidad que las pulsiones representan, con la consecuente sensación de placer. La pulsión es un representante de la necesidad biológica, y el aumento de tal necesidad procura al aparato anímico un aumento de tensión, de carga, de “energía pulsional colapsada”. La liberación directa de esa tensión es el fin que persigue el principio de placer.

El descenso de la tensión de la necesidad genera en nuestra conciencia una sensación de placer. En cambio su incremento genera una sensación de displacer. Estas oscilaciones dan lugar a la serie de sensaciones placer displacer con arreglo a la cual regula su vida el aparato anímico. Hablamos aquí de un dominio del principio de placer. (Freud, S., 1993b: 39).

La liberación de la tensión solamente puede darse mediante un acto, ese acto necesita cumplirse en el mundo externo, y el mundo no está siempre definido a la exacta medida de las pulsiones. Toda acción se da en diálogo con un campo de posible actividad que se presenta más o menos favorable, con una realidad que se le opone en menor o mayor medida. La parte externa del aparato anímico, que en la primera tópica hemos definido como *yo*, se encarga de dirigir las acciones en la realidad, tratando de encontrar la satisfacción de un modo plausible que consiga la disminución de la tensión pero que no ponga en peligro al propio organismo ni lo conduzca de forma infructuosa. Así pues, si el *ello* está principalmente dirigido, por lo que hasta ahora sabemos, por el *principio de placer*, el *yo*, por otro lado, está al servicio de otro principio fundamental que Freud llama “de realidad”. Ambos se definen según su relación con la satisfacción y con el mundo externo, el primero persigue ésta a toda costa como una fuerza ciega y directa, el segundo se encarga de dirigirla o modificarla teniendo en cuenta la resistencia o facilidad que el mundo exterior proporciona al aparato psíquico.

Cuando las aspiraciones pulsionales del *ello* no encuentran satisfacción, surgen estados intolerables. La experiencia muestra pronto que tales situaciones de satisfacción sólo pueden ser construidas con ayuda del mundo exterior, y entonces entra en funciones la parte del *ello* vuelta hacia el mundo exterior, o sea, el *yo*. La fuerza que impulsa al navío corresponde toda al *ello*; pero el *yo* es el timonel, sin el cual nunca se llegaría a puerto. Las pulsiones del *ello* tienden a una satisfacción, más por sí solas no la alcanzarían jamás dando, en cambio, ocasión a graves daños. Al *yo* corresponde evitar un tal fracaso, actuando de mediador entre las exigencias del *ello* y las del mundo exterior real. Su actuación se orienta en dos direcciones: por un lado observa, con ayuda de su órgano sensorial del sistema de la conciencia, el mundo exterior para aprovechar el momento favorable a una satisfacción exenta de peligro, y por otro, actúa sobre el *ello* refrenando sus ‘pasiones’ y obligando a las pulsiones a aplazar su satisfacción, e incluso en caso necesario, a modificar sus fines o a abandonarlos contra una indemnización. Al tomar así los impulsos del *ello* sustituye el principio de placer, único antes dominante, por el llamado principio de realidad, que si bien persigue iguales fines, lo hace atendiendo a las condiciones impuestas por el mundo exterior. (Freud, S., 1993b: 39-40).

Vemos erigirse ante nosotros un mundo pulsional regido por dos principios paralelos que actúan en la división entre *yo* y *ello* propuesta en la primera tópica, a saber: *principio de realidad* y *principio de placer*. Las pulsiones siempre obedecen ciegamente a este último. Vamos ahora a definir brevemente algunas de las características de las pulsiones que nos darán una visión general del rendimiento de

estos conceptos. En primer lugar tenemos que distinguir el estímulo que la pulsión provoca al aparato anímico de un estímulo biológico exterior cualquiera. Los estímulos pulsionales no proceden del mundo exterior, sino del *interior del organismo*. Por esta razón actúan desigualmente sobre lo anímico y exigen para su supresión distintos actos. Respecto del estímulo exterior, basta con admitir que actúa como un impulso único en un momento determinado, pudiendo ser, por tanto, suprimido mediante un único acto adecuado en ese momento, como puede ser, por ejemplo, la simple fuga ante la fuente de dicho estímulo. La pulsión, en cambio, no actúa nunca como una fuente impulsiva momentánea, sino siempre como una fuerza constante. No procede del mundo exterior, sino del interior del cuerpo, constituye al sujeto mismo y le acompaña siempre, por lo que la fuga es ineficaz contra ella. Al estímulo pulsional podemos ahora denominarlo *necesidad*, y a la forma de suprimirlo *satisfacción*. La satisfacción a la que tiende siempre el *principio de placer* puede ser alcanzada exclusivamente por una transformación adecuada de la fuente del estímulo, que siempre es interna para el caso de la pulsión. Así pues, la pulsión se nos muestra como una fuerza constante de la que no se puede huir, que es interior al aparato anímico, deriva de su condición somática y, puesto que la fuga es inútil ante ella, debe necesariamente ser siempre satisfecha de algún modo.

Encontramos pues, la esencia de la pulsión primeramente en sus caracteres principales, su origen de fuentes de estímulo situadas en el interior del organismo y su aparición como fuerza constante y derivamos de ella otra de sus cualidades: la ineficacia de la fuga para su supresión. (Freud, S., 1993c: 249-250).

De la ineficacia de la fuga podemos comprender que la pulsión es apremiante y siempre creciente si no se satisface. Es esencialmente urgente y demanda su satisfacción constantemente de forma inapelable. Esta característica según la cual toda pulsión clama urgentemente por su satisfacción e impone una cantidad determinada de trabajo es lo que podemos definir como *perentoriedad* de la pulsión.

Por perentoriedad de una pulsión se entiende su factor motor, esto es, la suma de fuerza o la cantidad de exigencia de trabajo que representa. Este carácter perentorio es una cualidad general de las pulsiones e incluso constituye la esencia de las mismas. (Freud, S., 1993c: 252).

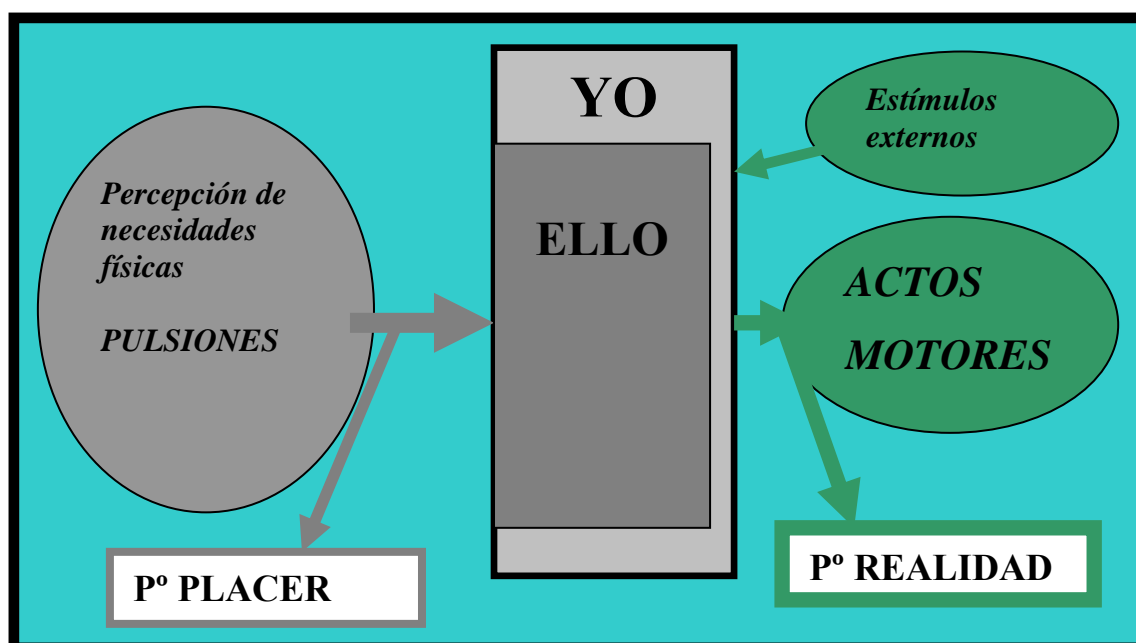
Frente a esta demanda de satisfacción constante e irrenunciable existe una característica de la pulsión que alivia la vida de la tensión producida por esa constante necesidad. *La satisfacción de la pulsión es desplazable*. Con ello queremos decir que su origen interno no cesa, pero se puede satisfacer con distintos objetos y en situaciones diversas que la liberarán según distintas medidas. Una pulsión puede satisfacerse de forma parcial con un objeto que en principio no es el apropiado para su satisfacción pero que, en determinadas circunstancias y gracias a la capacidad de mutación y conducción de la energía pulsional, puede liberar de algún modo al individuo de la tensión. Todo esto se comprenderá mucho mejor cuando estudiemos la dinámica del mundo onírico y pasemos a la segunda tópica freudiana. Es muy particularmente este carácter dúctil y maleable de la pulsión el que hace posible la complejidad del aparato psíquico, ya que, a pesar de ser una energía muy potente, urgente, que siempre debe ser satisfecha, es de algún modo desplazable. La satisfacción no se encuentra en un único camino, sino que se puede derivar a unos u otros objetos y paliar de manera mayor o menor según diversas estrategias. Esta capacidad de movilización, conducción y *desplazamiento de la energía pulsional* es la que permitirá todas las estrategias que constituyen el psiquismo y más adelante será fundamental para entender cómo, gracias a ella, se puede generar el mundo cultural a través de la identidad. Precisamente cuando la pulsión se enfrenta a las reglas culturales que se basan en la reciprocidad y la renuncia mutua es cuando, gracias a su capacidad de desplazar la satisfacción, la pulsión sigue caminos variables para satisfacerse sin chocar frontalmente con ella. Esto lo veremos de manera minuciosa después, pero sí queremos hacer notar ahora que ésta es una de las más importantes, si no la más importante, característica de las pulsiones.

El fin de una pulsión es siempre la satisfacción, que sólo puede ser alcanzada por la supresión del estado de excitación de la fuente de la pulsión. Pero aun cuando el fin último de toda pulsión es invariable, puede haber diversos caminos que conduzcan a él, de manera que para cada pulsión pueden existir diferentes fines próximos susceptibles de ser combinados o sustituidos entre sí. La experiencia nos permite hablar de pulsiones coartadas en su fin, esto es, de procesos a los que se permite avanzar cierto espacio hacia la satisfacción de la pulsión, pero que experimentan luego una inhibición o una desviación. Hemos de admitir que con tales procesos se halla enlazada una satisfacción parcial (...) El objeto de una pulsión es aquel en el cual o por medio del cual puede la pulsión alcanzar su satisfacción. Es lo más variable de una pulsión (...) es susceptible de ser sustituido indefinidamente por otro durante la vida de la pulsión. Este desplazamiento de la pulsión desempeña importantísimas funciones. (Freud, S., 1993c: 252-253).

Resumiendo lo fundamental de las líneas anteriores a modo de síntesis, podemos retener una imagen básica de los principios que constituyen la idea de pulsión y proponer una suerte de respuesta a la pregunta fundamental del ¿qué es? respecto de esta realidad. Toda pulsión es energía vital que tiende a conseguir la satisfacción de una necesidad y es la materia energética que constituye el *yo*, el *ello* y, en definitiva, la materia con la que se conforma el aparato psíquico en su totalidad. Su fuente está por tanto en la naturaleza somática del propio organismo humano, en sus órganos (campo de estudio de la biología) y por ello, en tanto que realidad interior, la huída es imposible ante ella. A pesar de que demanda siempre satisfacción de forma urgente e inapelable y no puede no ser satisfecha, esta satisfacción es desplazable y puede conseguirse por distintos caminos, ya que su objeto es sustituible y no es necesariamente el original al que la pulsión tiende en su principio. Recordaremos por último que las pulsiones tienden a presentarse en el *ello* como fuerzas directas regidas según el principio de placer y han de ser reconducidas, dirigidas o modificadas en el *yo* gracias al principio de realidad. Esto es posible gracias a ese carácter flexible del que hemos hablado y a su capacidad de ser satisfechas de diversos modos y por distintos caminos. Esto último es esencial para los posteriores desarrollos teóricos en los que veremos la construcción y funcionamiento de la realidad psíquica.

Así podríamos ampliar y modificar el esquema anterior, incluyendo en él las pulsiones, el principio de placer y el principio de realidad:

## ESQUEMA 2.





Una vez que hemos recorrido los rasgos que delimitan la idea de lo que es una pulsión en la obra Freudiana, debemos también hacer alusión a los diferentes tipos de pulsiones que se proponen para explicar la vida anímica, las diferencias entre ellas y la evolución que su clasificación ha sufrido. Esto lo haremos de forma sencilla y elemental, ya que, aunque la clasificación de las distintas pulsiones ha sido varias veces retomada en la obra freudiana, no nos interesa aquí un estudio detallado de todas las partes de la misma, no obstante, sí haremos un recorrido sobre las modificaciones generales de este concepto a lo largo del desarrollo del pensamiento del autor y buscaremos los tipos de pulsiones que constituyen la energía del psiquismo.

En un principio, y sólo a manera de hipótesis, Freud se decantó por diferenciar las *pulsiones del yo* o pulsiones que tienden a la conservación del individuo y las *pulsiones sexuales* que tienden hacia el objeto sexual y se refieren a la conservación de la especie, para las cuales el individuo es meramente accesorio. Tratando de tomar pie en la biología, a la que Freud tiene muchas veces como referente, trató de establecer una propuesta explicativa de la división de los impulsos pulsionales en dos grupos de estas pulsiones primarias, repetimos, el de las *pulsiones del yo* o *pulsiones de conservación* y el de las *pulsiones sexuales*. Como el mismo autor indica:

Esta división no constituye una hipótesis necesaria. No es sino una construcción auxiliar, que sólo mantendremos mientras nos sea útil y cuya sustitución por otra no puede modificar sino muy poco los resultados de nuestra labor descriptiva y ordenadora. (Freud, S., 1993c: 255).

Como podemos apreciar en el texto, Freud no la consideró definitiva y permaneció, en consecuencia, completamente abierta a reformulación. No nos detendremos demasiado en ella y trataremos de recorrer de forma resumida las transformaciones de las divisiones pulsionales hasta llegar a la última formulación, de la cual partiremos para tratar de comprender el complejo de Edipo, y a su través el núcleo de la teoría Freudiana. Para hacer más sistemática y concreta la recapitulación de las distintas posiciones del autor respecto de los diferentes tipos de pulsiones hemos tomado un texto de *El malestar en la cultura* que supone un compendio de sus estudios sobre el tema. En él Freud echa la vista atrás para recoger las distintas alternativas de clasificación de las pulsiones y los motivos que le han ido conduciendo de unas a otras posiciones a lo largo de sus obras. De esta manera podremos extraer de la propia

reflexión del autor la evolución del concepto de pulsión a través del tiempo. En el primero de estos textos recoge la misma división que anteriormente hemos citado:

En la completa perplejidad de mis estudios iniciales, me ofreció un primer punto de apoyo el aforismo de Schiller, el poeta filósofo, según el cual ‘hambre y amor’ hacen girar coherentemente al mundo. Bien podría considerar el hambre como representante de aquellos instintos que tienden a conservar al individuo; el amor, en cambio, tiende hacia los objetos: su función primordial, favorecida en toda forma por la naturaleza, reside en la conservación de la especie. Así, desde un principio se me presentaron en mutua oposición los instintos del *yo* y los instintos objetales. Para designar la energía de estos últimos, y exclusivamente para ella, introduje el término libido, con esto la polaridad quedó planteada entre los instintos del *yo* y los instintos libidinales, dirigidos a objetos o pulsiones amorosas en el más amplio sentido. (Freud, S., 1997c: 3049).

En este texto aparece ya el concepto de *libido*, que será empleado para designar la energía pulsional que tiende a la unión amorosa o sexual. El término sexual en la obra de Freud está amplificado e incluye diferentes matices, como veremos más adelante. Sin embargo, para una primera comprensión del contenido del término, nos bastaría entender la libido como una energía que tiende a la fusión de lo vivo, a la agregación y la unión, con lo que su relación con las *pulsiones sexuales* queda establecida. En posteriores divisiones, sin embargo, recoge también las *pulsiones del yo*, incluyéndolas a través de su recalificación como “libido reflexiva”. Según esta última interpretación la libido en las primeras etapas de la vida reside de forma completa en el *yo*, y sólo después se deriva hacia los objetos. Esto es consecuencia necesaria del hecho de que el mismo *yo*, en los primeros instantes de la vida, tampoco está definido frente a los objetos externos, sino que ambos se funden en un estado previo en el que el sujeto se encuentra en una situación que se denomina *narcisismo primario*, de la que posteriormente se desligará lo que se denomina libido de objeto a medida que el mundo exterior y los objetos de la pulsión se van constituyendo como separados de la totalidad inicial. En el siguiente texto, Freud explica esta nueva división contrastándola con la anterior y explica también los motivos del paso de una a otra.

...cuando nuestra investigación progresó de lo reprimido a lo represor, de los instintos objetales al *yo*, fue imprescindible llevar a cabo cierta modificación. El factor decisivo de este progreso fue la introducción del concepto de narcisismo, es decir, el reconocer que también el *yo* está impregnado de libido, más aún, que primitivamente el *yo* fue su lugar de origen y en cierta manera sigue siendo su cuartel central. Esta libido narcisista se orienta hacia los objetos para

transformarse en libido objetal, pero puede volver a transformarse en libido narcisista. Dado que los instintos yoicos resultaban ser libidinales, por un momento pareció inevitable que la libido se convirtiese en sinónimo de energía general, como C. G. Jung ya lo había pretendido anteriormente. Sin embargo, esta concepción no acababa de satisfacerme pues me quedaba cierta convicción íntima, indemostrable, de que los instintos no podían ser todos de la misma especie. (Freud, S., 1997c: 3050).

Esta última frase que aparece en el texto nos conduce directamente a la consideración de otra etapa en la clasificación de las pulsiones porque, si bien la aparición del narcisismo primario aúna en una sola energía las pulsiones objetales y yoicas, ello no resulta suficiente para explicar la totalidad de la vida anímica, que después de esta fusión queda como impregnada de una especie de panteísmo pulsional donde la energía amorosa de agregación lo es todo. Freud profundiza a lo largo de sus años de investigación en una división ulterior, a partir de la cual comenzaremos después a trabajar el complejo de Edipo. Esta división introduce otra pulsión diferente con otro origen distinto, la cual sería una especie de “reverso” de la energía agregatoria de la libido y consistiría esencialmente en buscar la disolución y la desintegración de las unidades vivas. Aparece así una dualidad de pulsiones que se complementan para explicar los procesos vitales de cópula, nacimiento, muerte y todos los procesos de transformación. Como en otros casos, Freud se apoya en la observación de la naturaleza y la biología para gestionar sus propios conceptos psicodinámicos. Gran cantidad de energía disolutoria opuesta a la libido se gestiona en el interior del ser vivo, autodestruyéndole poco a poco y conduciéndole a su fin, pero también hay parte de ella que se orienta hacia el exterior destruyendo los objetos u organismos de la realidad entorno. Esta magnitud fija de destructividad tiene así dos modos complementarios de expresarse, hacia fuera y hacia dentro, de forma que mientras un sentido de la fuerza crece, el otro disminuye y viceversa, estableciéndose entre ambos una relación inversamente proporcional.

El siguiente paso adelante lo di en más allá del principio del placer (1920), cuando por primera vez mi atención fue despertada por el impulso de repetición y por el carácter conservador de la vida instintiva. Partiendo de ciertas particularidades sobre el origen de la vida y sobre determinados paralelismos biológicos, deduje que, además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico de aquel, que tendiese a disolver estas unidades y a retornarlas al estado más primitivo, inorgánico. De modo que además del Eros habría un instinto de muerte; los

fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción y el antagonismo de ambos. Pero no era nada fácil demostrar la actividad de este hipotético instinto de muerte. Las manifestaciones del Eros eran notables y bastante conspicuas, bien podía aceptarse que el instinto de muerte actuase silenciosamente en lo íntimo del ser vivo, persiguiendo su desintegración; pero esto, claro está, no tenía el valor de una demostración. Progresé algo más, aceptando que una parte del instinto se orienta contra el mundo exterior, manifestándose entonces como impulso de agresión y destrucción. De tal manera que el instinto de muerte sería puesto al servicio del Eros, pues el ser vivo destruiría algo exterior, animado o inanimado, en lugar de destruirse a sí mismo. Por el contrario, al cesar esta agresión contra el exterior tendría que aumentar por fuerza la autodestrucción, proceso que de todos modos actúa constantemente. (Freud, S., 1997c: 3050).

Esta especie de reverso oscuro de la libido agregatoria, también llamada *Eros* es lo que después de forma definitiva vendrá a denominarse impulso tanático o *Tánathos*, estableciéndose de forma clara un antagonismo de las dos energías que agotan el total de la vida pulsional. Para recoger de forma detallada los procesos por los cuales esta pulsión aparece en la obra Freudiana tendríamos que recorrer el trayecto que conduce desde la aparición de la pulsión de repetición en *Más allá del principio del placer*, hasta la formulación de la pulsión de muerte en *El Yo y el Ello*, no nos detendremos en los pormenores de este itinerario, aunque sí los recogeremos de forma sinóptica a través de algunos textos escogidos. Resumiendo este proceso podemos decir que desde la constatación de una pulsión de repetición, que busca generar de nuevo estados anteriores ya pasados para hacerlos retornar al presente, Freud deriva la pulsión de repetición del estado primero por excelencia, esto es, el estado inorgánico, mostrando que, en contraposición con la libido, existe un impulso de retorno a ese estado primigenio, es decir, a lo inorgánico, que no es sino impulso hacia la muerte. Según esta concepción de la pulsión de destrucción todo organismo quiere repetir su estado inanimado con lo que, paradójicamente, una de las dos pulsiones esenciales que constituyen a todo ser vivo pasa a ser una pulsión hacia la muerte. No obstante, esta pulsión está compensada por un proceso en el cual la libido, el Eros, es el impulso principal. Parece así que, en una especie de bucle nihilista, la finalidad de la vida no es sino retornar a la muerte “a su manera” ya que detrás todos los procesos de agregación libidinal ejerce también su influjo un reverso del impulso vital que conduce a la muerte.

¿De qué modo se halla en conexión lo pulsional con la compulsión de repetición?... Si, por tanto, todas las pulsiones orgánicas son conservadoras e históricamente adquiridas, y tienden a una regresión o a una constitución de lo pasado, deberemos atribuir todos los éxitos de la

evolución orgánica a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes (...) El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente, estaría en contradicción con la naturaleza conservadora de las pulsiones. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo anorgánico, podremos decir: la meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: lo inanimado era antes que lo animado (...) La importancia teórica de las pulsiones de conservación y poder se hace más pequeña vista a esta luz; son pulsiones parciales, destinadas a asegurar al organismo su peculiar camino hacia la muerte y a mantener alejadas todas las posibilidades no inmanentes de retorno a lo anorgánico. Pero la misteriosa e inexplicable tendencia del organismo a afirmarse en contra del mundo entero desaparece, y sólo queda el hecho de que el organismo no quiere morir sino a su manera. (Freud, S., 1993d:306- 307).

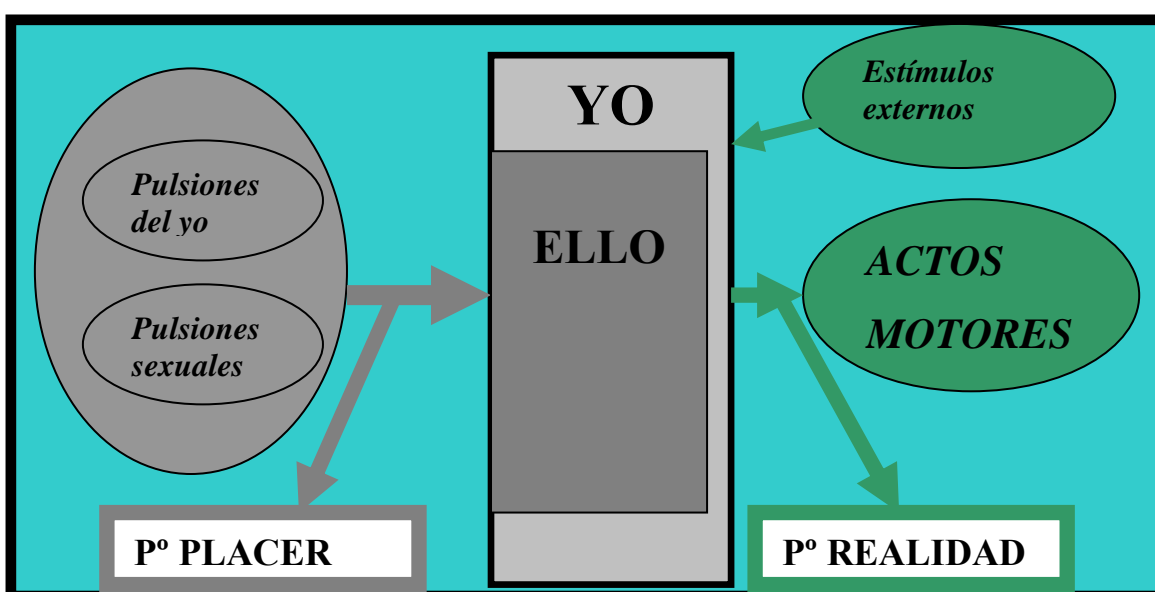
Concluimos este repaso de los diferentes tipos de pulsiones afirmando con Freud la existencia de dos pulsiones primordiales que son el sustrato de la energía pulsional, a saber, *Eros* y *Tánatos*. En los últimos textos referentes a ello el autor se confiesa provisionalmente convencido, será esta convicción provisional la que nosotros tomaremos aquí como definitiva y de la cual partiremos para formular el Edipo completo en páginas posteriores. Tomaremos esta afirmación de los dos tipos de pulsiones como concluyente en lo referente a nuestro trabajo.

Tras largas dudas y vacilaciones nos hemos decidido a aceptar sólo dos instintos básicos, el Eros y el instinto de destrucción, (la antítesis entre los instintos de autoconservación y los de conservación de la especie, así como aquella otra entre el amor yoico y el amor objetal, caen todavía dentro de los límites del Eros). El primero de estos instintos básicos persigue el fin de añadir y conservar unidades cada vez mayores, es decir, a la unión; el instinto de destrucción, por otra parte, busca la disolución de las conexiones, destruyendo así las cosas. En lo que se refiere a este, podemos decir que su fin último es reducir lo viviente al estado inorgánico, por lo que también le llamamos instinto de muerte (...) El término libido puede seguir aplicándose a las manifestaciones del Eros para discernirlas de la energía inherente al instinto de muerte. (...) En todo lo que sigue adoptaré, pues, el punto de vista de que la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano; además retomo mi afirmación de que aquella es el mayor obstáculo con el que tropieza la cultura. (Freud, S., 1997a: 3052.).

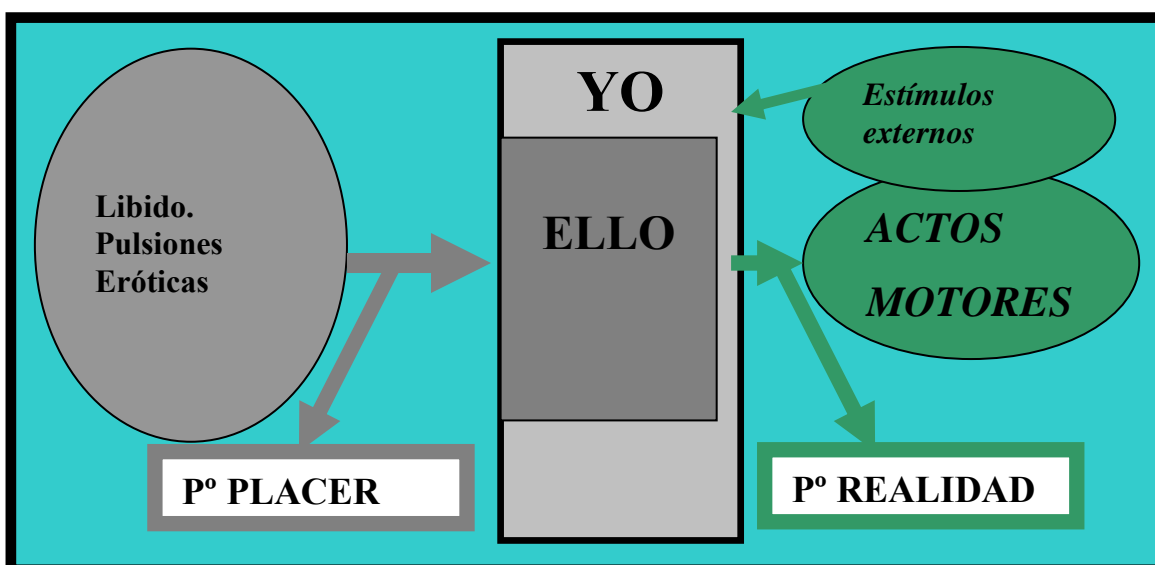
Podemos continuar complicando el esquema anterior a la luz de esta evolución en la división de las pulsiones, vemos en el siguiente gráfico la evolución del mismo según los tres pasos que hemos definido para las variaciones en la clasificación de las

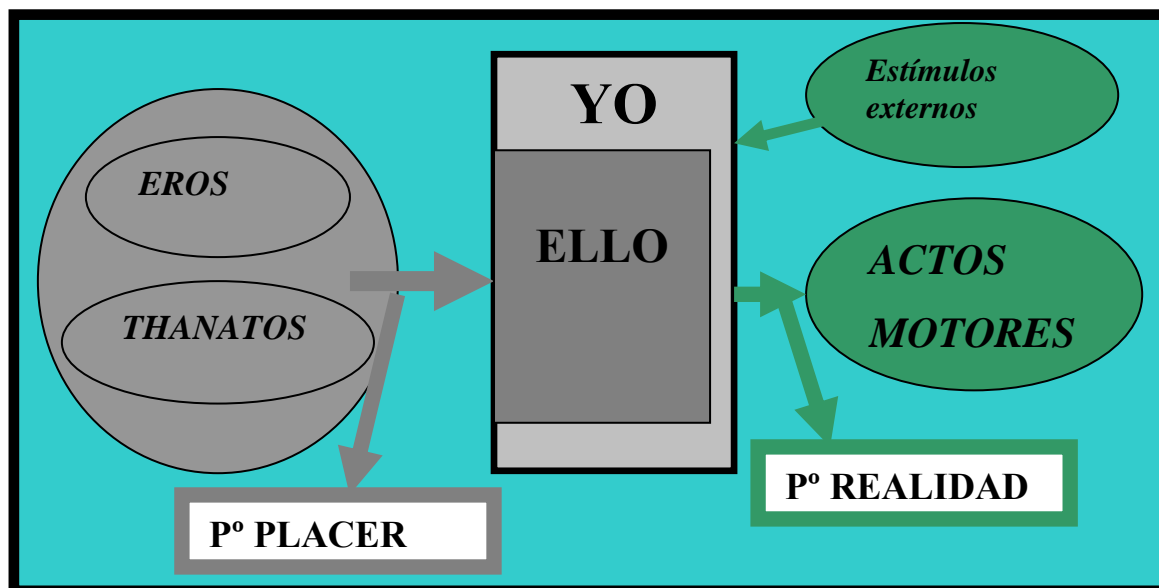
pulsiones, hasta llegar así a la formulación definitiva. Los esquemas reflejan el desarrollo conveniente que nosotros seguimos, y no necesariamente los términos que representamos en el mismo cuadro tienen que darse al mismo tiempo en la obra de Freud, es simplemente una exposición gráfica del proceso de reflexión realizado en este trabajo para entender el razonamiento Freudiano, hasta el momento hemos llegado al esquema cinco, en páginas posteriores seguiremos ampliando el diseño con nuevos conceptos.

### ESQUEMA 3.



### ESQUEMA 4.



**ESQUEMA 5.**

### 3.5-DINÁMICA DE LA SATISFACCIÓN NIHILISTA DE LAS PULSIONES. LOS SUEÑOS.

Hemos establecido como una de las características básicas de las dos pulsiones fundamentales que estamos estudiando su capacidad de *desplazamiento*, esto es, la capacidad que muestran para poder trocar su objeto inicial y desviarse de su inicial recorrido hacia la satisfacción más directa para terminar siendo de algún modo satisfechas con otro objeto diferente. Pasaremos a estudiar los mecanismos precisos gracias a los que esto sucede y para ello observaremos el funcionamiento del aparato psíquico en un terreno de vital importancia para el psicoanálisis, los sueños. La elección de la vida onírica como lugar de estudio de la interacción dinámica entre el *yo* y el *ello* tiene relevancia en tanto que se puede afirmar, desde los estudios de Freud, que es exactamente la misma interacción dinámica la que se establece en la vida normal, con la diferencia de que en la vida onírica resulta mucho más fácilmente observable. El estado de sueño es un lugar privilegiado que revelará los mecanismos que actúan en las neurosis y psicosis, y por extensión en la vida cotidiana de los hombres. Esta idoneidad del sueño para estudiar los procesos psíquicos es debida a que este estado facilita la indefensión del *yo* frente al *ello*, y posibilita una interacción entre ambas instancias que, aunque se da siempre en la vida psíquica, no se expresa de forma tan sumamente transparente como lo hace en el dormir.

Poco nos revelará la investigación de los estados normales y estables, en los cuales los límites del *yo* frente al *ello*, asegurados por resistencias se han mantenido firmes; en los cuales el *superyó* no se diferencia del *yo* porque ambos trabajan en armonía. Sólo pueden ser útiles los estados de conflicto y rebelión cuando el contenido del *ello* inconsciente tiene perspectivas de irrumpir al *yo* y a la consciencia, y cuando el *yo*, a su vez, vuelve a defenderse contra esa irrupción. (...) Mas semejante estado es precisamente el reposo nocturno, el dormir, y por eso, la actividad psíquica durante el dormir, actividad que vivenciamos como sueños constituye nuestro más favorable objeto de estudio. (Freud, S., 1997a: 3383).

Comenzaremos por los datos empíricos que se ofrecen al psicoanalista y de ellos iremos entresacando la estructura de los mecanismos que nos interesan. Veamos algún ejemplo concreto.

Expondré, pues, algunos ejemplos de sueños infantiles por mí reunidos. Una niña de diecinueve meses es tenida a dieta durante todo el día, a causa de haber vomitado al levantarse



por haberle hecho daño, según declaró la niñera, unas fresas que había comido. En la noche de aquel día de abstinencia se le oye murmurar en sueños su nombre y añadir: ‚fresas frambuesas, bollos, papilla’. Sueña, pues que está comiendo y hace resaltar en su menú precisamente aquello que supone le será negado por algún tiempo. Análogamente sueña con una prohibida golosina un niño de veintidós meses que el día anterior había sido encargado de ofrecer a su tío un cestillo de cerezas, de las cuales, como es natural, sólo le habían dejado probar tres o cuatro. Al despertar exclama regocijado: ‚Germán ha comido todas las cerezas’. Una niña de tres años y tres meses había hecho durante el día una travesía por el lago, que debió de parecerle corta, pues rompió en llanto cuando la hicieron desembarcar. A la mañana siguiente relató haber navegado por la noche sobre el lago; esto es, haber continuado el interrumpido paseo. Un niño de cinco años y tres meses no pareció muy satisfecho durante una excursión a pie por las inmediaciones de una montaña conocida con el nombre de Dachstein; cada vez que aparecía a la vista una nueva montaña preguntaba si aquella era la Dachstein, y se negó después a visitar una cascada que visitaron los que con él iban. Achacóse al cansancio esta conducta del niño, pero su verdadero motivo se reveló cuando a la mañana siguiente contó el sueño que había tenido y que era haber subido a la Dachstein. Sin duda había esperado que el fin de esta excursión fuera el de subir a esta montaña y le disgustó mucho no llegar ni siquiera a verla. Su sueño le compensó de lo que el día le había negado. (Freud, S., 1988: 76).

Todos estos sueños tienen una clara característica común, en todos los casos se consigue a través de la vivencia onírica algo que, siendo fuertemente deseado, no ha sido sin embargo satisfecho durante el día, ya sea este deseo las fresas succulentas, la subida a la montaña o el paseo en barca por el lago. Así, tras la consideración de estos y varios casos más, Freud llega a la conclusión de que existe en todos ellos un rasgo fundamental, de alguna manera todos ellos *realizan un deseo* que ha quedado insatisfecho en la vigilia, con lo que se puede concluir, en principio, que los sueños infantiles son realizaciones, en un espacio onírico, de deseos que no han sido satisfechos en la realidad.

Lo que de común tienen estos sueños infantiles salta a la vista. Todos ellos realizan deseos estimulados durante el día y no cumplidos. Son simples y francas realizaciones de deseos. (Freud, S., 1988:/77).

Este cumplimiento de deseos significa que las pulsiones que en la vida real no han conseguido su satisfacción, parecen encontrarla de alguna manera en la vida onírica. Sabemos que dos de las características más importantes de una pulsión eran, en primer lugar, la absoluta necesidad de ser satisfecha de algún modo y, en segundo, la capacidad

de trocar su objeto inicial por otro y con ello desplazar su energía y satisfacerse por caminos diferentes. Lo que sucede en el sueño tiene todo que ver con esas dos características, por una parte, el sueño funciona como un sustitutivo de la realidad, es decir, si el objeto inicial al que aspira la pulsión no se le da realmente tal como lo desea, se produce una imagen onírica, una vivencia no real a través del sueño, que ofrece el objeto de deseo que en la vigilia no ha sido conseguido, eso sí, despojado de toda realidad material, con lo que en realidad es *otro objeto*, o quizá deberíamos incluso afirmar, que, a fin de cuentas, *no hay objeto*. La pulsión no renuncia jamás a su satisfacción, sin embargo, podemos afirmar que a través del sueño y su realidad sustitutoria queda atendida de una manera particular sin satisfacerse en la realidad. Esta forma de satisfacción resulta cómoda y conveniente en la medida en que el individuo no necesita habérselas con la realidad para satisfacerse, ni entrar en conflicto con aquellos elementos de la misma que le impiden lograr lo que desea. Lo consigue en un lugar en el cual su logro no implica ninguna interacción con la realidad, ni ningún conflicto con ella. Podemos decir que ni la realidad juega papel alguno en esta forma de satisfacción, ni el individuo, por otro lado, genera ningún efecto sobre ella. Es precisamente por esta ausencia total de realidad en el proceso por lo que denominaremos en adelante a esta satisfacción como *satisfacción nihilista*, ya que se da en un lugar vacío por completo de contenidos reales, se despliega como un juego en la nada con el que el individuo logra saciarse. En ese espacio no hay nada de lo deseado, nada del objeto de deseo, sólo un espejismo satisfactorio que ofrecer a la pulsión. Ese espacio de “nada” en el que el sujeto puede dar cumplimiento a sus deseos no es otro que *el aparato psíquico mismo*. Así, la pulsión que choca contra las barreras de la realidad se sacia en el psiquismo. Este fenómeno sucede en los adultos de igual manera que en los niños pequeños, si bien, en un número más restringido de casos.

También en los adultos pueden reunirse numerosos ejemplos de tales sueños de tipo infantil; más, como ya indicamos, son en general, de breve contenido. De este modo, responden regularmente muchas personas a un nocturno estímulo de sed, con el sueño de hallarse bebiendo, el cual tiende por tanto a hacer desaparecer el estímulo y evitar que el durmiente despierte. En algunos individuos se presentan con frecuencia tales sueños de comodidad antes de despertar, cuando llega el momento en que tienen necesidad de levantarse. Sueñan entonces que ya se han levantado y que están lavándose, o que se hallan ya en el colegio, la oficina, etc.; esto es, en el lugar en que efectivamente debían hallarse. En la noche anterior a un viaje se suele soñar haber llegado ya al punto de destino, y antes de una representación teatral o una reunión que esperan

con interés, el sueño anticipa no raras veces -impaciente- el placer esperado. Otras veces expresa el sueño la realización del deseo de un modo más indirecto, y para reconocer en él tal carácter es necesario el establecimiento de una relación y por tanto el comienzo de una labor interpretativa. (Freud, S., 1988: 78-79).

No todos los sueños de los adultos se presentan tan claramente como los que aparecen en este texto, en la mayoría de los casos, el sueño aparece como una amalgama de imágenes, personajes y sucesos sin una lógica aparente, con un guión enrevesado y sorprendente, inverosímil y carente de todo sentido. Si seguimos sosteniendo la tesis de que los sueños son realizaciones de deseos hemos de admitir entonces que la satisfacción, que en la vida infantil aparece de forma clara y sencilla, requiere en la vida adulta algo así como un extra de acción por parte del aparato psíquico, cuyo producto resulta en este caso mucho más elaborado y complejo. En los textos de Freud podemos ver cómo el estudio de los diferentes casos reveló que esta mayor complejidad se debe principalmente a una forma de elaboración que consiste en deformar, trasladar, disfrazar los deseos y sus satisfacciones por medio de un montón de operaciones que hacen que, a primera vista, el deseo, el objeto deseado y la satisfacción estén por completo ausentes, y sin embargo, latentes detrás de toda una sinfonía de símiles y modulaciones. Intentaremos comprender cómo se produce este proceso de creciente complejidad en la transformación de los sueños estudiando cómo, desde la simple sustitución directa que se da en los sueños infantiles, se llega a esa satisfacción sustitutoria “codificada” que se da en la vida adulta. Para esta labor el psicoanálisis llevó a cabo una larga tarea de reconocimiento de sueños y de pacientes de la cual extrajo unos patrones que nos informan principalmente acerca de procesos de conducción o modificación de esas energías pulsionales que ya hemos estudiado. Estos procesos dinámicos que trabajan conduciendo y movilizand o fuerzas son suficientes para explicar toda la elaboración que lleva a cabo la psique durante el sueño y son cuatro.

El primero de ellos es el llamado mecanismo de *condensación*. La condensación supone la minimización de símbolos que portan el mensaje, los conectores de los símbolos se ven hasta tal punto condensados que entre los elementos del sueño se pueden establecer múltiples asociaciones. Digamos que la secuencia lógica se ve plegada sobre sí misma del mismo modo que la página de un libro que se doble sobre sí como un acordeón. Las palabras que desaparecen a nuestros ojos posibilitan que nuestra interpretación proponga distintas posibilidades para el sentido del texto, según

seleccionemos unas u otras perspectivas u opciones de unión de las palabras que sí aparecen ante nuestros ojos. La *condensación* oculta lo explícito abriendo cada sucesión de contenidos a un campo variable de interpretación, al final de la cual se nos presenta un contenido latente que ha sido condensado, como la leche, y que sólo con el “agua” que añade la interpretación psicoanalítica puede volver a un estado de coherencia y desvelamiento. No existe un elemento, recuerdo o impresión real que se muestre unívoco para desvelar el sentido de cada elemento del sueño. Una multitud de contenidos mentales o sucesos pueden colaborar a su elaboración. Sucede lo mismo de forma inversa, ya que existen diferentes elementos del sueño que convergen al unísono en un único contenido latente. Este pliegue y repliegue del contenido latente en unos pocos elementos que deben ser interpretados es una de las características primordiales de la elaboración onírica.

Si en un ejemplo cualquiera comparamos el número de los elementos de representación del contenido manifiesto con el de las ideas latentes cuya huella aparece en el sueño, y que nos han sido descubiertas por el análisis, no podemos dudar de que la elaboración del sueño ha llevado a cabo una magna compresión o condensación, proceso de cuya magnitud no llega uno en principio a darse cuenta exacta, pero que nos va revelando su extrema importancia conforme vamos ahondado en el análisis de los sueños. No se halla entonces un solo elemento del contenido del cual no partan hilos de asociación en dos o más direcciones, ni una situación que no esté compuesta de dos o más impresiones o sucesos. (Freud, S., 1988: 80-81).

Podemos concluir que una de las formas en que la pulsión viaja a través del psiquismo y encuentra su satisfacción sustitutoria en el sueño es *la condensación*, que hace posible toda una red de interrelaciones, interpretaciones y posibilidades que se ofrecen al psicoanalista que busca un contenido latente revelador.

Otro de los mecanismos que hacen posible la división entre contenido latente y contenido manifiesto es el mecanismo que llamamos *desplazamiento*, posiblemente el más importante del conjunto de procesos que participan en la vida onírica y esencial para la comprensión de los síntomas neuróticos y la vida psíquica en general. Significa, básicamente, que el contenido latente *se desplaza* desde las representaciones o elementos oníricos que lo expresarían de manera explícita a otras representaciones o contenidos que en principio parecen no tener nada que ver. Ese sustrato latente se manifiesta y se satisface a través de ellas sin que a primera vista exista ninguna relación entre representación y contenido latente. La pulsión que busca su satisfacción se

traslada de unas representaciones a otras y de unos signos a otros, de manera que puede quedar satisfecha, no ya sólo en la mente como sustituto de la realidad, sino en representaciones oníricas que ni siquiera están aparentemente relacionadas con los contenidos u objetos de deseo de la pulsión, refiriéndose, en cambio, a otros completamente diferentes y que funcionan como sustituto de la satisfacción onírica nihilista directa.

Aquello que en el sueño se presentaba amplia y precisamente como contenido esencial, tiene que contentarse después del análisis con un papel muy secundario entre las ideas del sueño, y lo que los sentimientos me hacen ver como lo más importante entre dichas ideas resulta que no se halla representado en el contenido manifiesto, o lo está solamente por una lejana alusión y en la parte más imprecisa del mismo. Durante la elaboración del sueño pasa la intensidad psíquica desde las ideas y representaciones, a las que pertenece justificadamente, a otras que a mi juicio, no tienen derecho alguno a tal acentuación (...) Lo más claro del contenido del sueño se me aparece a primera vista como lo más importante; pero el análisis nos muestra que un impreciso elemento del sueño constituye con frecuencia el más directo representante principal de la idea latente. (...) Cuanto más oscuro y confuso es un sueño, más participación debe atribuirse en su formación al factor desplazamiento. (Freud, S., 1988: 88).

El tercero de los mecanismos que toman parte en el conjunto de transformaciones de los contenidos del sueño es el mecanismo que Freud llama *visualización* del contenido de los sueños. Consiste, básicamente, en reflejar todo contenido onírico refiriéndolo a *una imagen o conjunto de imágenes*, es decir a una representación que se pueda “ver” en la mente del durmiente. La forma en que los contenidos se presentan a la conciencia dormida es casi siempre un conjunto de representaciones visuales que aparecen “como en una película”. Según este mecanismo el contenido latente ha de convertirse en “visible” para pasar a la composición del sueño. Esto, junto al resultado de los dos anteriores dispositivos, añade dificultad y confusión y consigue una elaboración muy alejada del sentido latente de la experiencia onírica. Como es lógico, a medida que añadimos factores de deformación, añadimos complejidad a la estructura del sueño.

El contenido del mismo se compone casi siempre de situaciones visuales y, por tanto, las ideas del sueño tienen, ante todo, que adoptar una disposición que las haga aptas para esta forma expositiva. Si intentamos sustituir las frases de un artículo político o de un informe forense por una serie de dibujos, comprenderemos fácilmente las transformaciones que la

elaboración del sueño se ve obligada a llevar a cabo ante la necesidad de que el material dado pueda ser expuesto en el contenido. (Freud, S., 1988: 92).

Además de los factores ya mencionados existe un cuarto cuya misión es principalmente la de *ordenar conforme a un sentido* el conjunto de representaciones que resulta del uso de los tres factores anteriores. A pesar de que no profundizaremos demasiado en él, tiene la misión de conferir a la composición del sueño un sentido más o menos coherente y totalizador, que confiera al conjunto de representaciones la apariencia de una secuencia lógica en la que los elementos quedan unidos en una suerte de narración o relato donde cada paso es consecuencia del anterior y causa del siguiente. Parece que se revela en este mecanismo una especie de *voluntad de sentido* en la elaboración del sueño que, por otro lado, y debido a la actuación de los factores anteriores, no deja de ser una mera fachada que complica aún más el acceso directo al contenido latente del sueño, solamente accesible a la labor analítica.

No hemos terminado aún con el estudio de la elaboración del sueño. Nos vemos obligados a incluir en ella, además de la condensación, del desplazamiento y de la disposición visual del material psíquico, otra actividad cuya actuación no es reconocible en todos los sueños. No trataré aquí en detalle de esta parte de la elaboración del sueño y me limitaré a observar que como más rápidamente podemos formarnos una idea de su esencia es aceptando por lo pronto la hipótesis, probablemente inexacta, de que actúa a posteriori sobre el contenido del sueño ya formado. Su función es entonces la de ordenar los componentes del sueño de manera que se reúnan aproximadamente para formar una totalidad, una composición onírica. (Freud, S., 1988: 100).

Una vez que conocemos los mecanismos que llevan a cabo la elaboración del sueño no podemos dejar de preguntarnos por qué existe esta elaboración tan minuciosa. Por qué los sueños de los adultos no son como los sueños infantiles, explícitos y simples. No podemos sino pensar que por algún motivo la propia mente no quiere, o no puede, presentar el deseo y su satisfacción de una forma directa a la conciencia del durmiente. Estas deformaciones de los contenidos del sueño existen, como ya hemos definido antes, porque la realidad del sueño tal y como aparecería sin manipulación onírica, es decir, lo que hemos llamado aquí estado latente, es de alguna manera inadmisibles para el yo durmiente y estos contenidos tienen que permanecer secretos por algún motivo. Son dos instancias las que se delinean claramente ante nosotros, una que oculta lo que existe y otra dormida, que lo está precisamente porque no ve lo que la

primera instancia oculta. Aparece de nuevo una dualidad en el aparato psíquico que ya no nos resulta extraña, sino que encaja fácilmente con lo que hasta ahora conocemos de la mente humana según los párrafos anteriores, esto es, que existe una parte de ella inconsciente en la cual residen deseos que no pueden salir a la luz y que estos deseos son los que principalmente constituyen el contenido latente en los sueños. Existe por tanto una especie de *censura* interna que es la que obliga, si queremos decirlo así, a que los sueños sufran una elaboración, de modo que su contenido no altere a la conciencia y permita al sujeto seguir descansando. Mientras tanto satisface sus pulsiones en la nada del psiquismo según un relato que no alarma a la propia conciencia, ya que la función de mantener el descanso se nos presenta como la principal de los sueños. Por otra parte, *la censura* ejercida no puede ser exclusivamente derivada del ámbito de la psicología dinámica. Veremos que más adelante se hará necesario poner en relación la estructura psiquismo con las estructuras culturales que con Lévi-Strauss y otros autores ya hemos estudiado, ya que será precisamente *la regla* la que genere la censura que, una vez que sea interiorizada por el psiquismo, generará todos los efectos dinámicos de la vida psíquica al entrar en conflicto con las pulsiones. Regla, pulsión y mecanismos dinámicos son en realidad los representantes en el mundo de los sueños del objeto que nos ocupa, que no es otro que la síntesis entre naturaleza y cultura puesta en juego por eso que hemos querido llamar *dispositivo identidad*, cuyo funcionamiento se puede entender aquí como la partida entre lo reprimido (la naturaleza o la pulsión), y lo represor (la censura y la regla). El sueño es, de alguna forma, el resultado de ese conflicto y los dispositivos de elaboración onírica, las tácticas de la batalla.

Suponemos que en nuestro aparato psíquico existen dos instancias generadoras de ideas, la segunda de las cuales posee el privilegio de que sus productos encuentran abierto el acceso a la conciencia, mientras que la actividad de la primera instancia es inconsciente en sí y no puede llegar a la conciencia sino pasando por la segunda. En la frontera entre ambas instancias, o sea, en el paso de la primera a la segunda, se encuentra una censura que no deja pasar sino aquello que le agrada, deteniendo todo lo demás. Lo rechazado por la censura se halla entonces según nuestra definición en estado de represión. Bajo determinadas condiciones, una de las cuales es el sueño, se transforma la relación de las fuerzas entre ambas instancias, de tal modo que lo reprimido no puede ser ya reprimido por completo. Esto sucede, hallándose dormido el sujeto, por un relajamiento de la censura y entonces, lo hasta el momento reprimido consigue abrirse camino hasta la conciencia. (Freud, S., 1988: 111).

Estos mecanismos que explican la vida onírica no son en absoluto ajenos al estado de vigilia, más bien al contrario, son precisamente estos mecanismos los que regulan la forma en la que, tanto en el sueño como en el despertar, el aparato psíquico gestiona sus pulsiones frente a la censura que impide su satisfacción. La maquinaria que se pone en juego en la vida onírica es la misma que regula la vida psíquica en general, como afirma Freud en muchas páginas de las obras que se refieren a los sueños.

De toda una serie de procesos psíquicos a los que debe atribuirse la formación de síntomas histéricos y de las ideas angustiosas obsesivas y delirantes, la elaboración del sueño es el primero a cuyo conocimiento nos ha sido dado llegar. La condensación, y sobre todo el desplazamiento, son caracteres que nunca faltan en estos procesos. (...) Una gran cantidad de fenómenos de la vida cotidiana de los sanos: el olvido, las equivocaciones orales, los actos de aprehensión errónea y una determinada clase de errores deben su génesis a un mecanismo psíquico análogo al sueño y a los demás procesos que constituyen la serie antes citada. (Freud, S., 1988: 106).

Se ha demostrado que los mecanismos inconscientes revelados por el estudio de la elaboración onírica, que nos han servido para explicar la formación del sueño, nos facilitan también la comprensión de los curiosos síntomas que atraen nuestro interés hacia las neurosis y las psicosis. Semejante coincidencia nos permite abrigar grandes esperanzas. (Freud, S., 1997a: 3395).

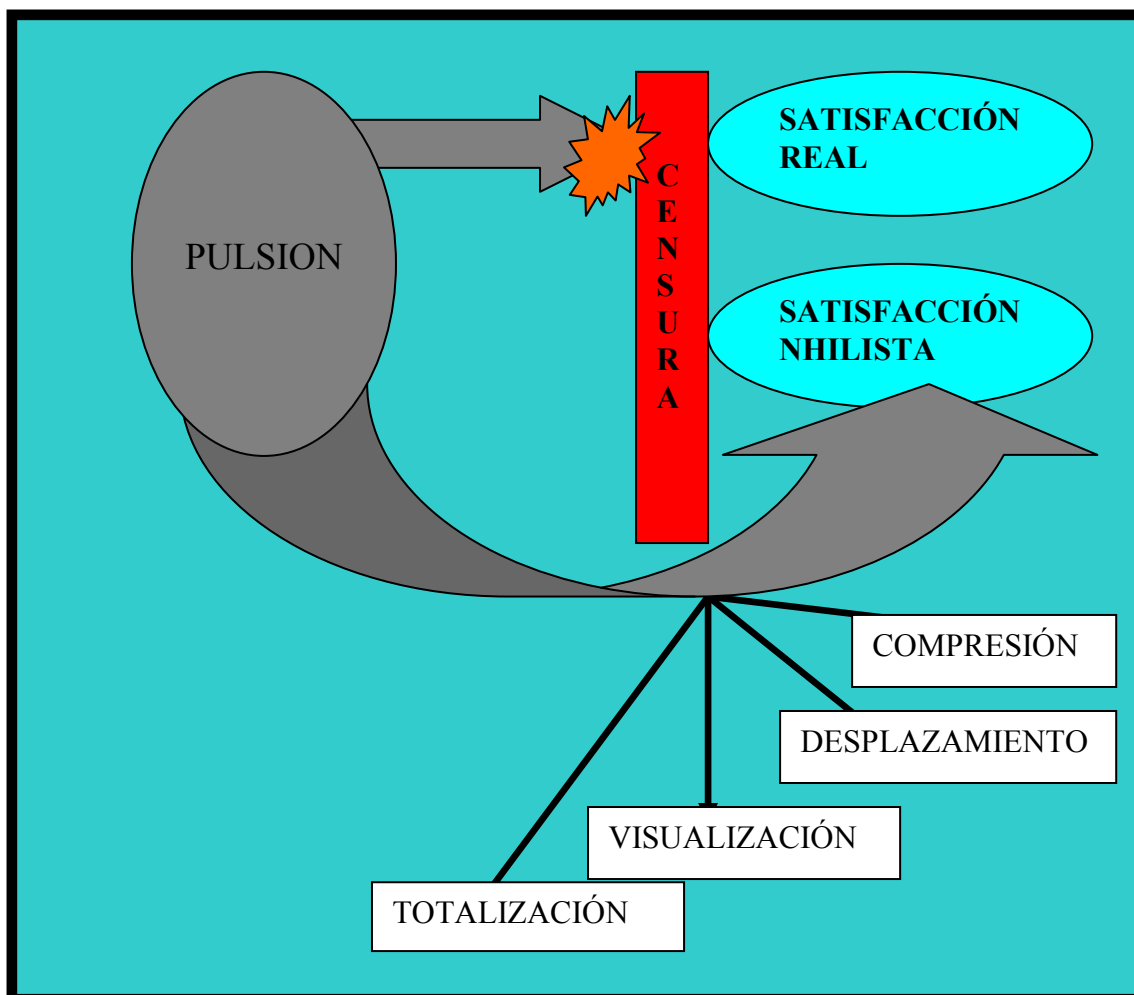
En resumen, podemos afirmar que la función del sueño es *mantener el descanso* gestionando como puede las pulsiones que acosan al durmiente para que éstas queden *satisfechas* sin que la conciencia se vea importunada por su urgencia, podemos comprender esto como una exposición a escala del funcionamiento de los mecanismos dinámicos que están en juego en la síntesis entre naturaleza y regla. A continuación, tras la cita, exponemos un esquema del funcionamiento general de la vida onírica que es útil también para la vida psíquica en general.

Aún queda por explicar la razón dinámica de que el *yo* durmiente emprenda el esfuerzo de la elaboración onírica. Afortunadamente es fácil hallarla. Todo sueño en formación exige al *yo* con ayuda del inconsciente, la satisfacción de un instinto, si el sueño surge del *ello*; o la solución de un conflicto, la eliminación de una duda, la adopción de un propósito, si el sueño emana de un resto de la actividad preconsciente vigil. Pero el *yo* durmiente está embargado por el deseo de permanecer en reposo, percibiendo esa exigencia como una molestia y tratando de eliminarla. Logra ese fin mediante un acto de aparente concesión, ofreciendo a la exigencia una realización del deseo inofensiva en esas circunstancias, realización mediante la cual consigue



eliminar la exigencia. La función principal de la elaboración onírica es, precisamente, la sustitución de la exigencia por la elaboración del deseo. (Freud, S., 1997a: 3394).

## ESQUEMA 6.



Así pues, podemos concluir que éstos son los procesos dinámicos principales de la teoría psicoanalítica respecto del espacio onírico. Antes de aplicar las conclusiones de este estudio al funcionamiento general del aparato psíquico, parece muy necesario hacer al menos un recorrido breve por *el contenido* de esos deseos que han de ser mitigados por la elaboración onírica. Como ya hemos mencionado anteriormente, es en el terreno de lo sexual donde germina la sociedad, puesto que es el único instinto que necesita para su satisfacción de otro ser humano y el instinto por antonomasia coartado al aparecer las reglas de prohibición del incesto, que dan lugar al fenómeno social y a las estructuras de parentesco que ya conocemos. El sexo es en definitiva la esfera de nacimiento de la regla y con ella de la cultura. Así, si es esa energía la que se ha de reconducir, trabar,

modificar o reprimir mediante la regla para constituir cultura, no parece en ningún caso extraño que el inconsciente esté poblado de instintos sexuales reprimidos en mayor o menor medida, y que éstos afloren en los sueños. Por ello, tanto en la vida onírica como en la vida real de los individuos la sexualidad tiene la importancia fundamental de ser el motor del mecanismo psíquico, entendiendo la sexualidad como pulsión erótica en el sentido que le hemos dado en el epígrafe anterior bajo la denominación de *Eros*. Es por esto que haremos un inciso para comprender el concepto ampliado de sexualidad que Freud emplea de un modo algo más pormenorizado, relacionándolo con el desarrollo vital del individuo a lo largo de su vida.

Aquellos que acepten nuestra hipótesis de que la enigmática oscuridad y confusión de los sueños es debida a la existencia de una censura no se extrañarán de ver entre los resultados de la interpretación onírica el de que la mayoría de los sueños de los adultos se revelan en el análisis como dependientes de deseos eróticos. (Freud, S., 1988: 118).

### 3.6-BREVE HISTORIA DE LAS PULSIONES. SEXUALIDAD INFANTIL.

La principal alteración que sufre el concepto de sexualidad en la obra de Freud es su ampliación. Por un lado, recoge un mayor número de tendencias que la meramente genital y, por otro, se extiende a períodos vitales muy tempranos que hasta ahora quedaban fuera del límite de las conductas supuestamente sexuales. Aparecen así nuevas formas o modalidades de sexualidad, que se manifestarán en períodos insospechados hasta ahora que comienzan inmediatamente después del nacimiento. Otro sentido en el cual es modificado el concepto anterior de sexualidad es su desvinculación de una finalidad única como es la procreación, para abrirlo a otra finalidad diferente y autónoma, como es la obtención de placer en general. De acuerdo con la concepción al uso, la vida sexual humana consistiría, en palabras del propio Freud, en *el impulso de poner los órganos genitales propios en contacto con los de una persona del sexo opuesto, impulso acompañado por el beso, la contemplación y la caricia de ese cuerpo ajeno, como manifestaciones accesorias y como actos preparatorios del acto propiamente dicho*, además, según la opinión general, dicho impulso aparecería exclusivamente con la pubertad, es decir, en la edad de maduración sexual. Podríamos resumir las aportaciones y modificaciones que se aportan al concepto de sexualidad en tres puntos esenciales que se reflejan en el siguiente texto:

Es comprensible que el psicoanálisis despertara asombro cuando arribó a las siguientes comprobaciones fundamentales:

- a) La vida sexual no comienza sólo en la pubertad, sino que se inicia con evidentes manifestaciones poco después del nacimiento.
- b) Es necesario establecer una neta distinción entre los conceptos de lo sexual y lo „genital’. El primero es un concepto más amplio y comprende muchas actividades que no guardan relación alguna con los órganos genitales.
- c) La vida sexual abarca la función de obtener placer en zonas del cuerpo, una función que ulteriormente es puesta al servicio de la procreación, pero a menudo las dos funciones no llegan a coincidir íntegramente. (Freud, S., 1997a: 3383).

Estas características generales se aplican a un estudio de los sucesivos períodos por los que pasa necesariamente la vida sexual humana según el concepto ampliado que

ya se ha definido. A estas diferentes etapas de manifestación de la energía sexual le corresponden, a su vez, diferentes modos de comportamiento que se manifiestan en la vida psíquica en su totalidad. Esto es una consecuencia directa de la comprensión freudiana de la energía sexual como una pulsión primordial general, que no se localiza exclusivamente en el ámbito de la procreación, sino que como dice el mismo Freud tiende a la *fusión de lo vivo*, y junto con la pulsión de destrucción agota la totalidad de la energía que habita el aparato anímico.

La descripción de los siguientes períodos ya está desarrollada de modo pormenorizado en la obra del autor que se cita, por lo que no nos parece necesario respecto de nuestro objetivo extendernos más allá de un inventario elemental de estos períodos. El primero de ellos es el que Freud denomina período o *fase oral*. Se da inmediatamente después del nacimiento, durante los primeros meses de vida, y comprende un intervalo de tiempo en el que todo lo relacionado con el placer (en realidad, prácticamente todo lo desarrollado de forma decisiva con el mundo exterior) se da a través de la boca, que cumple la función de nutrición. Derivada de esta función se produce una sensación placentera que pronto se independiza de la mera necesidad de alimentación y constituye una fuente de placer por su sí misma.

La boca es a partir del nacimiento, el primer órgano que aparece como zona erógena y que plantea al psiquismo exigencias libidinales. Primero, toda la satisfacción está centrada en la satisfacción de las necesidades de esa zona (...) El chupeteo del niño, actividad en la que éste persiste con obstinación, es la manifestación más precoz de un impulso hacia la satisfacción que, si bien originado en la ingestión alimentaria y estimulado por ésta, tiende a alcanzar el placer independientemente de la nutrición, de modo que podemos y debemos considerarlo sexual. (Freud, S., 1997a: 3386).

Posteriormente aparece la fase que llama *sádico-anal*, en la que la pulsión erótica guiada por el principio de placer aparece fundida con la pulsión destructiva. En ella se liga la sensación placentera a la destrucción del objeto, y biológicamente también a la función excretora, siendo este período la fuente de lo que denominamos el sadismo, y que aparece como amalgama de pulsiones eróticas y tanáticas.

Ya durante esa fase oral, con la aparición de los dientes surgen esporádicamente impulsos sádicos que se generalizan mucho más en la segunda fase, denominada ‘sádico-anal’ porque en ella la satisfacción se busca en las agresiones y en las funciones excretoras. Al incluir las tendencias agresivas en la libido nos fundamos en nuestro concepto de que el sadismo es una

mezcla instintual de impulsos puramente libidinales y puramente destructivos, mezcla que desde entonces perdurará toda la vida. (Freud, S., 1997a: 3386).

A esta fase sigue otra tercera denominada *fase fálica* en la cual el foco de atención y de placer se desplaza a la zona genital masculina, siendo esta ya la última etapa de la sexualidad infantil.

La tercera fase denominada fálica es como un prolegómeno de la conformación definitiva que adoptará la vida sexual, a la cual se asemeja sobremanera. (...) Con la fase fálica y en el curso de ella, la sexualidad infantil precoz llega a su máximo y se aproxima a la declinación. (Freud, S., 1997a: 3386).

La última etapa o *fase genital* supone una estructuración completa con protagonismo de la zona genital, esta fase conduce definitivamente a la vida sexual adulta y es por ello que, a partir de la *fase fálica*, entendemos que termina la sexualidad infantil. En cualquier caso, los períodos o fases no son estrictamente sucesivos ni conforman departamentos estancos dentro de la vida anímica, sino que se superponen y se mezclan, no apareciendo nunca en estado puro y manteniéndose siempre yuxtapuestos y combinados en la vida adulta, claro que, en casos normales, bajo la supremacía del instinto primario que supone la sexualidad genital.

...sería erróneo suponer que estas tres fases se suceden simplemente; por el contrario, la una se agrega a la otra, se superponen, coexisten. En las fases precoces cada uno de los instintos parciales persiguen su satisfacción en completa independencia de los demás; pero en la fase fálica aparecen los primeros indicios de una organización destinada a subordinar las restantes tendencias bajo la primacía de los genitales, representando un comienzo de coordinación de la tendencia hedonística general con la función sexual. La organización completa sólo se alcanzará a través de la pubertad, en una cuarta fase, en la fase genital. (Freud, S., 1997a: 3386).

Sin una comprensión básica de los períodos que comprende la vida sexual infantil no podríamos formular el complejo de Edipo de una manera mínimamente correcta. Si en la vida onírica los dispositivos dinámicos de elaboración del sueño tomaban su materia de deseos reprimidos, principalmente sexuales, y proveían al sujeto de una satisfacción sin efectos reales, nihilista, en el sueño del durmiente, veremos a continuación cómo los dispositivos dinámicos de elaboración del carácter que participan en el complejo de Edipo tomarán también su energía de un sustrato de deseos para

generar su propia satisfacción nihilista. Que existen impulsos sexuales ya en períodos tempranos de la vida humana es la condición necesaria para que esos deseos sean la materia prima con la que trabajarán los dispositivos de satisfacción nihilista que permiten la introducción del animal humano en el mundo de la cultura y de la regla. En los apartados siguientes entraremos de lleno en la segunda tópica freudiana, completaremos su descripción estructural con nuevos matices y elementos y presentaremos definitivamente la formulación completa del motor de la teoría freudiana, el complejo de Edipo, para después comprender cómo se aplica a diferentes terrenos teóricos.

### 3.7-EL MOTOR FREUDIANO. LA SATISFACCIÓN NIHILISTA EN LA DINÁMICA DEL COMPLEJO DE EDIPO.

Trataremos ahora de estructurar en un único esquema todos los elementos que hasta aquí hemos ido presentando, recordando brevemente los pasos que hemos dado. Tratamos en primer lugar de responder a la pregunta *¿qué es una síntesis diacrónico dinámica?* para expresar de forma clara que la obra freudiana pone en primer plano la fusión de la naturaleza y la norma cultural mediante un dispositivo que no deja de lado el tiempo unidireccional de los procesos biológicos ni los flujos de fuerzas de los mismos. Desde ese momento hemos ido aportando herramientas que nos sirvan para configurar la composición final de esa síntesis. En primer lugar tratamos de aproximarnos de forma general a la estructura de la mente que el psicoanálisis propone, introduciendo los conceptos de *inconsciente*, de terapia psicoanalítica e introduciendo un esquema de la partición *yo-ello* y su relación con la realidad que no es otro que *la primera tópica* freudiana. A continuación tomamos la parte natural de la síntesis que define el psiquismo pasando a estudiar las *pulsiones*, las corrientes biológicas con presencia psíquica que definen la naturaleza humana. Reconocimos los diferentes principios de satisfacción a los que obedecen, sus distintas formulaciones y sus destinos o formas de satisfacción, bien directa, bien modificada o desplazada. También recorrimos con brevedad el camino que lleva desde las primeras formulaciones de los tipos de pulsiones a la formulación final de las pulsiones *eróticas* y *tanáticas* como fuerzas fundamentales del psiquismo. Gracias a este trabajo pudimos también desarrollar diferentes esquemas que recogen la evolución del aparato psíquico y de los diferentes principios que en él actúan. Son los representados en las páginas anteriores como 2, 3, 4 y 5 respectivamente. En el epígrafe posterior y tomando como ejemplo la *vida onírica* intentamos profundizar un poco en la *dinámica de satisfacción* de esas mismas pulsiones. Comprendimos aquí qué es eso que llamamos *satisfacción nihilista* de las pulsiones y, a través de ella, la forma en que actúa el psiquismo frente a sus demandas, representada en el esquema 6. Por último ofrecimos una explicación mínima de las ideas referentes a la *sexualidad infantil* dentro del psicoanálisis. Ahora estamos en el momento adecuado para abordar el núcleo de eso que hemos llamado síntesis diacrónico-dinámica, el núcleo de la fusión naturaleza cultura: *el complejo de Edipo*.

La formulación de la estructura del Edipo trae consigo la necesidad de modificar y variar algunos de los conceptos que hemos utilizado hasta ahora. El concepto de

*inconsciente* es uno ellos. Fue de los primeros elementos que entraron a formar parte de la estructura del psiquismo y, desde su formulación más básica, hemos estudiado distintas visiones esquemáticas del mismo. La ampliación y diferenciación del concepto de inconsciente en la obra de Freud es una premisa necesaria para abordar el complejo de Edipo. Recordemos lo que entendíamos por inconsciente en los epígrafes anteriores. Dicho concepto nos remitía a una porción de información que había quedado desligada de la memoria pero que, sin embargo, desde la oscuridad en la que parecía habitar generaba constantemente efectos en la vida psíquica. En los casos que citamos al principio, referentes a distintos pacientes aquejados de neurosis, observábamos con claridad cómo la vida cotidiana de personas normales parecía llenarse de dificultades emocionales y estados de angustia sin que nada a su alrededor pareciera justificar tal grado de trastorno. De la misma manera que en el espacio interestelar no podemos detectar un agujero negro sino por los efectos de deformación que genera a su alrededor, absorbiendo luz y materia y descoyuntando la estructura regular del tiempo y el espacio, tampoco podemos hacer otra cosa que estudiar lo inconsciente a través de las pistas que aparecen en el consciente, es decir, a través de esa deformación sintomática de la vida del sujeto. Freud rastreó en el tratamiento de los pacientes y a través de sesiones y sesiones de preguntas, respuestas, escuchas, etc... las rutas que conducían desde lo consciente a lo inconsciente, desde lo presente en la mente a lo reprimido. Como si de ese agujero negro se tratase siguió el rastro de estrellas y materia que la gravedad deformaba y absorbía para llegar a la espiral misma que definía su forma, su anillo, y poder así entrar en él. De un modo similar, en la propia tarea de acceder al oscuro lugar del inconsciente se fue revelando la estructura de la mente que lo rodeaba y las conexiones entre lo consciente y la deriva hacia la oscuridad. Este proceso repetido de análisis sacó a la luz matices y correcciones del concepto mismo de inconsciente y de otros presupuestos de la teoría que hasta ahora no se habían mostrado. A pesar de que estas correcciones no son esenciales a la hora de entender la estructura básica del complejo de Edipo, es conveniente tenerlas en cuenta a la hora de comprender visualmente el esquema que más adelante vamos a proponer.

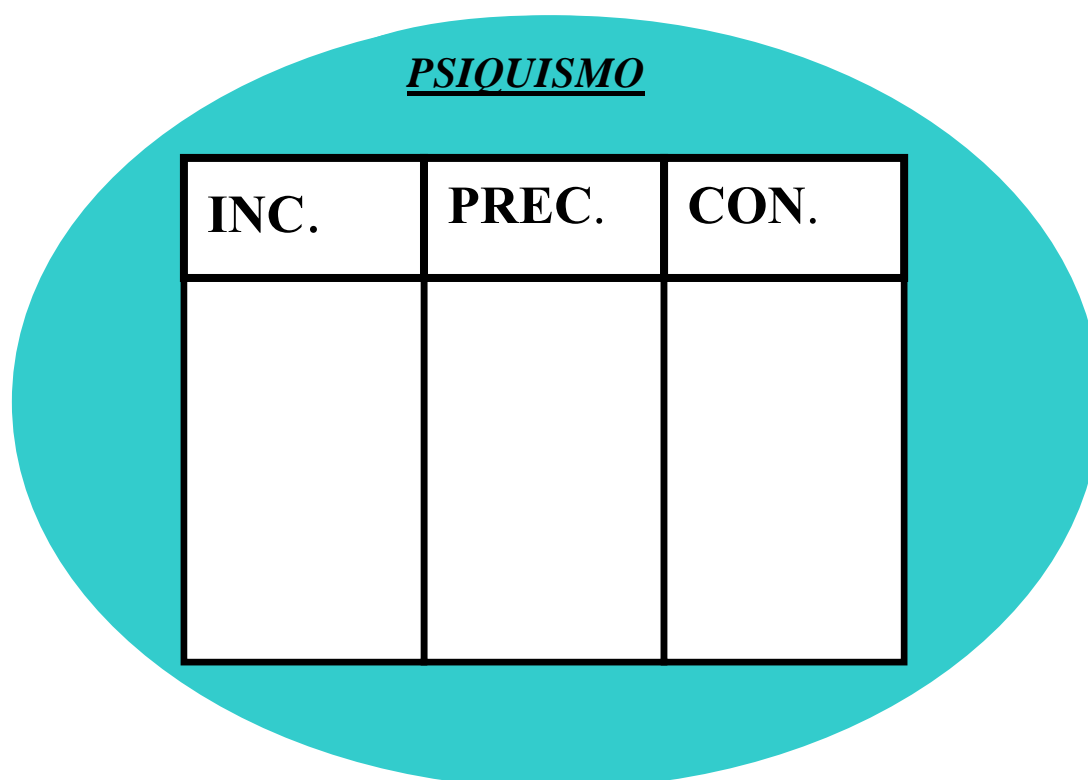
Las variaciones que se introducen se refieren, sobre todo, a la aparición del concepto de *preconsciente* como un lugar intermedio entre consciente e inconsciente, en el cual los restos de conciencia están enlazados aún con la estructura de lenguaje del sujeto, quedando definido lo inconsciente como el lugar donde este enlace se rompe. Según esto, la terapia trata de abrir el camino de retorno al lenguaje de esos contenidos



perdidos, transformándolos en contenidos preconscientes de modo que se incorporen a la red de conciencia susceptible de verbalización y puedan ser recuperados y encajados convenientemente en la estructura del *yo*.

Nuestro mayor conocimiento de la dinámica psíquica ha de influir tanto en nuestra nomenclatura como en nuestra exposición. A lo latente, que sólo es inconsciente en un sentido descriptivo y no en un sentido dinámico, lo denominamos preconsciente, y reservamos el nombre de inconsciente para lo reprimido, dinámicamente inconsciente. Tenemos pues tres términos, consciente (Cc) preconsciente (Pc) e inconsciente (Ic), cuyo sentido no es ya puramente descriptivo.(...) En otro lugar hemos expuesto ya que la hipótesis de que la verdadera diferencia entre una representación inconsciente y una representación consciente consiste en que el material de la primera permanece oculto, mientras que la segunda se halla enlazada con representaciones verbales.(...) Así pues la pregunta de cómo algo se hace consciente deberá ser sustituida por la de cómo se hace algo preconsciente, y la respuesta sería que por su enlace con las representaciones verbales. (Freud, S., 1993a: 550-555).

## ESQUEMA 7.



Desde este nuevo esquema donde la tópica principal de consciente-inconsciente se ha visto sustituida por la tríada de lugares que acabamos de ver, se va a representar la

dinámica del complejo de Edipo, pero no será esta la única variación de los esquemas anteriores que Freud propuso a lo largo de sus años de investigación.

Otra de las estructuras que hemos presentado sufrirá también modificaciones, se trata de la relación de *lo inconsciente* con *lo reprimido*. En esquemas anteriores se solía relacionar de forma directa lo *inconsciente* con lo *reprimido*, y lo *reprimido* con el *ello*. Lo *inconsciente* era hasta este momento un suceso que había sido expulsado de la red de conciencia, un suceso del *ello*. Ahora se amplía el concepto de *inconsciente* a otras partes del sujeto que no se corresponden con el *ello* y sus pulsiones, sino con principios propios del *yo* que a su vez se sustraen a la conciencia. Aparece pues una modificación del *yo*, parte de la cual será también *inconsciente* y que recibirá el nombre de *superyó*. Esta mecánica por la cual una parte del *yo* se vuelve asimismo *inconsciente* es la esencia del complejo de Edipo y de ella se deriva la estructura definitiva y completa del psiquismo. El estudio de este proceso nos ayudará a comprender muchas de las lagunas que podríamos encontrar en argumentos anteriores de este trabajo, puesto que uno de los elementos más presentes en todo el recorrido teórico de este apartado B es el de *superyó*. Tratemos de abordar ahora la explicación de la génesis del *superyó*, hacerlo no es otra cosa que explicar el complejo de Edipo.

El punto de vista dinámico nos obligó a una rectificación; ahora, el conocimiento de la estructura anímica nos impone otra nueva. Reconoceremos pues que lo *inconsciente* no coincide con lo *reprimido*. Todo lo *reprimido* es *inconsciente*, pero no todo lo *inconsciente* es *reprimido*. También una parte del *yo* cuya amplitud nos es imposible fijar, puede ser *inconsciente* y lo es seguramente. (Freud, S., 1993a: 553).

Para comprender con claridad este proceso tomemos, junto con las pulsiones eróticas y tanáticas que ya conocemos, la diferenciación *yo-ello* que hasta ahora venimos empleando. Sabemos que estas pulsiones son maleables, plásticas, dúctiles respecto a la forma en que pueden ser satisfechas. Sabemos, además, que esas pulsiones existen en la infancia como en la vida adulta, gracias al breve recorrido que hemos descrito alrededor de la sexualidad infantil. Pues bien, elegiremos ahora como objeto de nuestra reflexión a un niño con una edad aproximada de cinco años, en la cual ha abandonado ya la fase oral en la que el sujeto y el mundo son prácticamente uno y lo mismo, fundidos en el *yo* primario. Acaba de entrar por tanto en un período en el que se relaciona con el mundo externo, con las cosas y las personas que hay a su alrededor, las cuales comienzan a llamar su atención y se convierten, por un proceso natural, en el

objeto de sus pulsiones, cuya energía ahora se dirige hacia esos objetos externos que le rodean. Demos aquí por válido que el mundo entorno de un niño de cinco años, en una sociedad como la estudiada por Freud, está compuesto por dos sujetos fundamentales, *el padre y la madre*. Veamos entonces de que modo se comportan las pulsiones de nuestro protagonista respecto de estas dos realidades externas que son “papá y mamá”. En esencia, podemos afirmar que el complejo de Edipo consiste en una suerte de enamoramiento del niño, que presenta una carga erótica muy fuerte hacia la madre, su Eros se dirige enérgicamente hacia ella, fuente de bienestar, protección, calor, sustento y caricias, y por esto demanda una constante presencia y cercanía de ese ser amado. Pero su madre no resulta siempre accesible a sus deseos, puesto que en este entorno habita además otra figura de suma importancia en el mundo que rodea al niño, a saber, su padre. El niño ama también a su padre, pero este último tiene una muy fuerte relación erótica con la madre, pasa mucho tiempo con ella, la muestra su ternura, y además, duerme con ella por las noches, territorio que está absolutamente vedado *por norma* al infante. Es por ello que a medida que crece su amor hacia su madre su padre aparece de forma cada vez más acusada como un rival. El comportamiento del padre y la madre, que el niño recibe dado de antemano en el mundo en que nace, no es otra cosa que *el efecto de reglas sociales* que determinan las pautas de comportamiento definitorias de las relaciones entre padre, madre e hijo, y que como ya sabemos están insertas en una matriz de gramáticas que Lévi-Strauss nos ha explicado muy bien, y cuya finalidad no es otra que *posibilitar el paso de la naturaleza a la cultura*. Es aquí donde Freud complementa la labor de la antropología estructural, pues si bien ésta nos muestra muy detenidamente cómo se articulan las relaciones de parentesco según la reciprocidad y las gramáticas de intercambio en un espacio de sincronía, no nos puede aportar nada acerca de cómo cada sujeto, en el discurrir de su socialización, *logra renunciar a su naturaleza pulsional individual en pro de la obediencia a la regla*, no nos informa acerca de cómo sus fuerzas instintivas se modifican en el tiempo de su vida para adaptarse de forma dinámica. Pues bien, es en la mente de este niño de cinco años donde se gestiona ese “cómo”, donde se produce el salto de la naturaleza a la cultura, del instinto a la regla. Las normas de su cultura le impiden cumplir con los deseos naturales de sus pulsiones, que por un lado son amorosas hacia su madre, pero que por otro se dirigen de una forma cada vez más agresiva a ese padre cuya presencia, relación con la madre y autoridad suponen la barrera que se le impone.

...por la intensificación de los deseos sexuales orientados hacia la madre y por la percepción de que el padre es un obstáculo opuesto a la realización de tales deseos surge el complejo de Edipo. La identificación con el padre toma entonces un matiz hostil y se transforma en el deseo de suprimir al padre para sustituirle cerca de la madre. A partir de ahí se hace ambivalente la relación del niño con su padre, como si la ambivalencia existente desde un principio en la identificación se exteriorizara en ese momento. La conducta ambivalente con respecto al padre y la tierna aspiración hacia la madre considerada como objeto integran para el niño el contenido del complejo de Edipo simple, positivo. (Freud, S., 1993a: 567).

La libido infantil no puede acceder al objeto materno en la forma que desea, contemplando al padre como a un rival que mantiene una íntima relación con la madre y desarrollando contra él una pulsión agresiva muy fuerte, con lo cual, tanto las pulsiones amorosas (*Eros*) como las destructivas (*Tánatos*) han de permanecer insatisfechas dentro de ese mundo infantil que ha entrado a formar parte del entorno social. Prestemos ahora la máxima atención, pues lo que sucede en este momento es el núcleo de toda la arquitectura de la obra de Freud, la piedra angular de toda su teoría, sin la cual todo lo que hemos recorrido hasta aquí y lo que vendrá después carece de sentido. En ese instante la carga pulsional bipolar va a sufrir la modificación por excelencia, la más importante de todas esas satisfacciones sustitutorias que hemos conocido al estudiar los destinos de las pulsiones y los mecanismos de satisfacción sustitutoria de la vida onírica. El niño no puede descargar su rabia y agresión contra el padre, al igual que no podía comer cerezas y de igual modo que no podía subir a la montaña que le ilusionaba o pasear en barca. Sin embargo, encontraba en el sueño un lugar donde liberar y satisfacer esos deseos que la realidad le vedaba, y además lo hacía sin tener que llevar a cabo ningún acto real ni enfrentarse a ninguna circunstancia externa, es decir, sin causar ningún efecto real exterior. Pero ¿cómo conseguirá ahora liberar la rabia y la insatisfacción que le ocasiona el choque de sus pulsiones con las censuras que le impone la vida real? ¿Cómo superará el complejo de Edipo? Pues bien, *lo conseguirá a través de una modificación del yo que supone una introyección de las características del objeto dentro del propio yo, generando una parte del mismo que denominaremos superyó y que se construye con las características de los objetos de la pulsión insatisfecha, de forma que, aunque no se acceda a lo real, las pulsiones se satisfacen de alguna manera dentro del propio yo, del mismo modo que lo hacían dentro del sueño.* El yo se ofrece al *ello* en que residen las pulsiones como un sustituto del objeto. Se vuelve como el objeto, se modifica a su imagen y semejanza. Podríamos decirlo así: “Si

no puedo ofrecer al *ello* un objeto externo sobre el que descargar real y efectivamente la energía pulsional, le ofrezco el *yo* modificado al modo del objeto, esto es, el *superyó*”.

Esta forma de introyección de las características de los objetos de las pulsiones en el *yo* es lo que llamamos *identificación*. De este modo, el niño abandona la carga tanática hacia el padre identificándose con él, reconstruyendo su imagen dentro de su propio *yo* y cargándola con toda la agresividad y afectividad que en principio se dirigía hacia el objeto. Es lo que llamamos *identificación con el rival*. Esta identificación tiene dos características, por una parte, al ser como el padre, el niño ve más próxima su capacidad para estar con la madre sin tener que enfrentarse a él pero, por otro lado, toda la agresión no liberada se introyecta y se dirige contra las características del *yo* que no responden a esa identificación con el modelo paterno. Esa carga tanática o agresiva se dirigirá contra el propio *yo* en forma de *conciencia moral* o *superyó*. La *identificación con el rival* paterno es una respuesta nacida de evitar la descarga de la pulsión agresiva hacia él.

De modo análogo a la identificación con el rival, el deseo insatisfecho de cariño materno se gestiona por parte del niño mediante otra identificación. En este caso el *yo* se modifica absorbiendo las características del objeto que se desea y no se puede conseguir, construyendo una imagen del mismo que se manifiesta también en el *superyó*, ofreciéndose al *yo*, en este caso, como objeto deseado. El *yo* reconstruye la imagen materna dentro de sí para que las cargas eróticas que se dirigían hacia ella puedan ser satisfechas sustitutoriamente dentro del *yo* de una forma que podemos llamar, con Freud, *narcisista*, pues lo amado pasa a ser el propio *yo*. Esto es lo que llamamos *identificación con el objeto perdido*.

...esta transmutación de una elección erótica de objeto en una modificación del *yo* es para el *yo* un medio de dominar al *ello* y hacer más profundas sus relaciones con él, si bien a costa de una mayor docilidad por su parte. Cuando el *yo* toma los rasgos del objeto, se ofrece, por decirlo así, como tal al *ello* e intenta compensarle la pérdida experimentada, diciéndole ‘puedes amarme, pues soy parecido al objeto perdido’. (Freud, S., 1993a: 565).

Ambas formas de satisfacción comparten con el mecanismo de sustitución presente en los sueños el carácter de *nihilistas*, puesto que se satisfacen sin interactuar de ningún modo con la realidad. No se consiguen a través de ninguna acción dirigida al exterior, sino que se fundamentan en *modificaciones de la psiquis* precisamente para no tener que actuar, o más exactamente, por no poder actuar. Aparece así de forma muy

clara que *el correlato de la norma, y lo que impide que se actué en su contra es el mecanismo de la identificación, que se nos revela como el punto culminante de la dinámica psíquica y que permite hacer compatibles los mecanismos de la reciprocidad que estudiábamos de mano de Lévi-Strauss con el mundo natural de las pulsiones.*

Fundamentalmente, la superación del complejo de Edipo no consiste en otra cosa que en esta arquitectura basada en las dos identificaciones fundamentales con el rival y el objeto perdido. Sin embargo, para comprenderlo en su totalidad, no podemos dejar de hacer notar una característica fundamental de la vida psíquica infantil que provee de su formulación definitiva y completa a este complejo. Esta característica, afirma Freud, es la *constitución siempre bisexual de todo individuo*, ya sea niña o niño.

...las elecciones de objeto pertenecientes al primer período sexual, y que recaen sobre el padre y la madre, parecen tener como desenlace normal tal identificación e intensificar así la identificación primaria.

De todos modos, son tan complicadas estas relaciones, que se nos hace preciso describirlas más detalladamente. Esta compilación depende de dos factores: de la disposición triangular de la relación de Edipo y de la bisexualidad constitucional del individuo. (Freud, S., 1993a: 566).

La niña se comporta de modo invertido al niño, desarrolla la carga pulsional erótica hacia su padre y la tanática hacia su madre cuando la percibe como rival, por tanto, lleva a cabo la *identificación con el objeto perdido* respecto del padre y la *identificación con el rival* respecto de la madre. El niño que hemos elegido tiene también una carga erótica que se dirige hacia el padre, como si fuese una niña, y también una carga agresiva hacia el rival que se dirige a la madre. Soluciona ambas con otras dos identificaciones. Éste es el complejo de Edipo completo para un niño y para una niña, el carácter definitivamente masculino tiende al extremo de la madre amada y el padre rival, y el femenino al padre amado y la madre rival, la prevalencia de uno u otro de los tipos define la vida sexual del individuo que se puede situar en una serie gradual en la que no existen los tipos “puros”, ni para las niñas ni para los niños. Estos modelos “puros”, masculinos y femeninos, son los extremos de un espectro que se despliega entre ambos complejos y que recoge diferentes matices y proporciones, y que debe ser, además, lo suficientemente variado para recoger la multiplicidad de casos particulares. Un sujeto masculino puede llevar a cabo unas identificaciones

marcadamente femeninas, y una mujer desarrollar identificaciones masculinas, lo cual se puede manifestar, entre otras cosas, en la elección de objeto sexual de cada uno:

Experimentamos la impresión de que el complejo de Edipo simple no es, ni con mucho, el más frecuente y, en efecto, una investigación más penetrante nos descubre casi siempre el complejo de Edipo completo, que es un complejo doble, positivo y negativo, dependiente de la bisexualidad originaria del sujeto infantil. Quiere esto decir que el niño no presenta tan sólo una actitud ambivalente con respecto al padre y una relación tierna de objeto con respecto a la madre, sino que se conduce al mismo tiempo como una niña, presentando la actitud cariñosa femenina para con su padre y la actitud correlativa, hostil y celosa para con su madre. (Freud, S., 1993a: 568).

El desenlace del Edipo en una identificación con el padre o con la madre parece, pues, depender en ambos casos de la energía relativa de las dos disposiciones sexuales. (Freud, S., 1993a: 566).

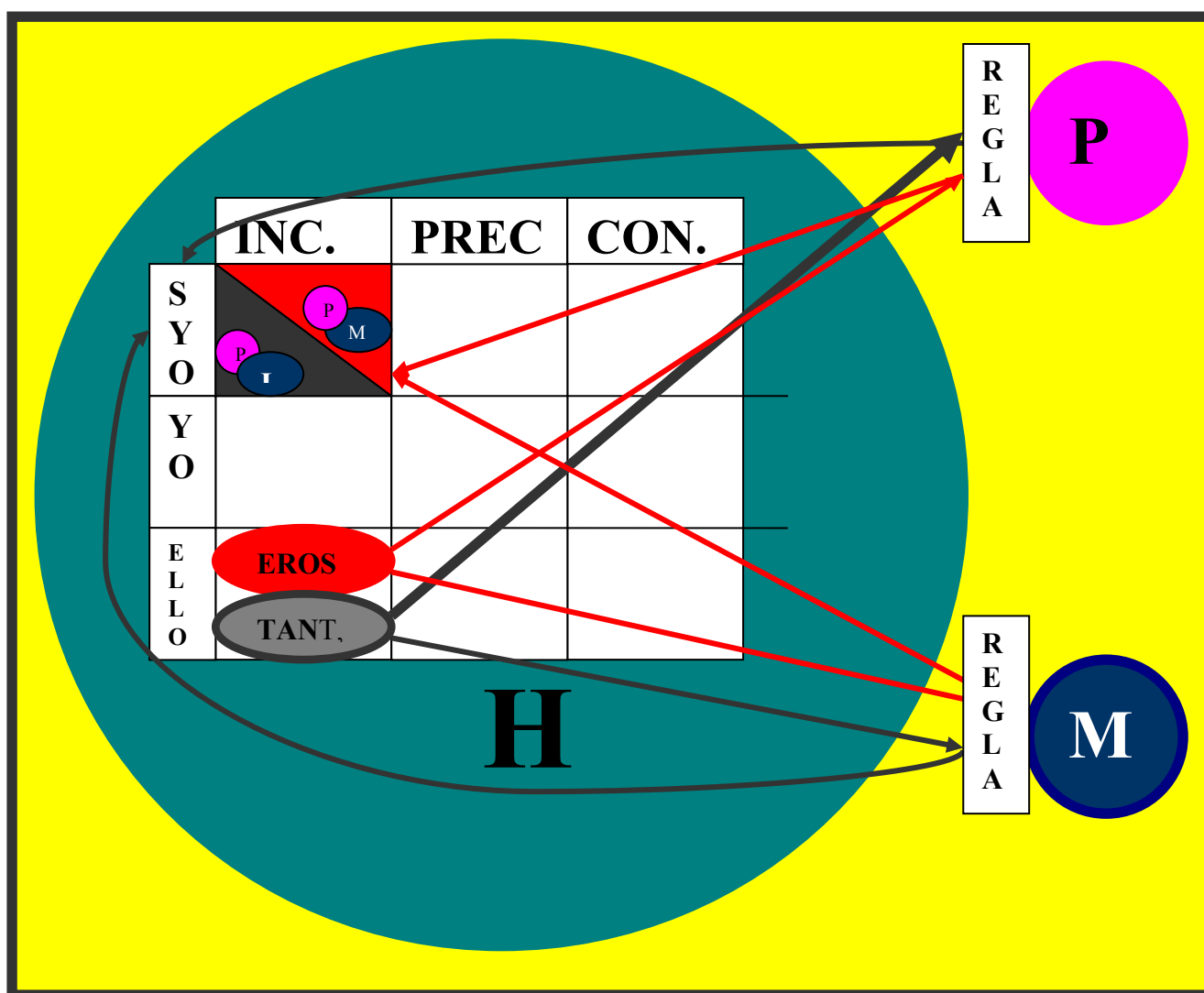
Podemos deducir de esto que en la identificación con el padre existen rasgos derivados de la pulsión tanática en tanto que es una identificación con el rival, pero también de la pulsión erótica en tanto que también lo es con un objeto amado. Por tanto, junto con la pulsión agresiva hacia el padre también convive una pulsión erótica hacia el mismo que colabora a colapsar la descarga, aun en el caso de que ésta fuera posible. El mismo proceso tiene lugar con respecto a la madre. Esto, que se conoce como *ambivalencia*, será estudiado posteriormente con más detenimiento ya que es un concepto que se volverá fundamental para nuestra Tesis. En resumen, al ser la bisexualidad la condición primaria de todo individuo, ambos complejos se dan a la vez, funcionando así en la realidad un *complejo de Edipo completo* que asume el papel femenino y masculino al mismo tiempo, aunque no necesariamente en el mismo grado, esto es:

Queda así establecida una serie, en uno de cuyos extremos se halla el complejo de Edipo normal, positivo, y en otro, el invertido, negativo, mientras que los miembros intermedios nos revelan la forma completa de dicho complejo, con distinta participación de sus dos componentes. En el naufragio del complejo de Edipo se combinan de tal modo sus cuatro tendencias integrantes que dan nacimiento a una identificación con el padre y a una identificación con la madre. La identificación con el padre conservará el objeto materno del complejo positivo y sustituirá simultáneamente al objeto paterno del complejo invertido. Lo mismo sucederá mutatis mutandis, con la identificación con la madre. En la distinta intensidad de tales identificaciones se reflejará la desigualdad de las dos disposiciones sexuales.

De este modo podemos admitir como resultado general de la fase sexual dominada por el complejo de Edipo la presencia en el *yo* de un residuo consistente en el establecimiento de estas dos identificaciones enlazadas entre sí. Esta modificación del *yo* conserva su significación especial y se opone al contenido restante del *yo* en calidad de *ideal del yo* o *superyó*. (Freud, S., 1993a: 569).

En definitiva podemos afirmar que en el Edipo expresado en su versión completa ambos, padre y madre son objeto de cargas eróticas y tanáticas, y ambos son objeto de identificaciones con el rival y con el objeto perdido según el esquema que aparece a continuación y que hemos desarrollado para entender el *complejo de Edipo completo*:

### ESQUEMA 8.



La nueva instancia psíquica que se ha generado en todo este proceso, el *superyó*, es el residuo que deja la disolución definitiva del complejo de Edipo y es un concepto



fundamental en la obra de Freud y también en nuestra Tesis. Al resultar de la derivación de cargas de objeto de gran intensidad su actuación con respecto del *yo* está cargada de esa gran energía que no ha sido liberada hacia el exterior. El *superyó* no es una instancia pasiva en la vida del individuo, sino que supone un modelo para el *yo* y se comporta de modo activo con respecto al mismo de diferentes maneras, veamos cuáles son.

En primer lugar podemos pensar el *superyó* como *carácter*, es decir, como formas de comportamiento del sujeto que son herederas de las identificaciones paternas y maternas que contribuyeron a superar el Edipo.

...los efectos de las primeras identificaciones, realizadas en la más temprana edad, son siempre generales y duraderos. Esto nos lleva a la génesis del *ideal del yo*, pues detrás de él se oculta la primera y más importante identificación del individuo, o sea, la identificación con el padre. (Freud, S., 1993a: 566).

Estos rasgos de carácter contribuyen decisivamente a la formación de la *identidad* del sujeto, lo que es como individuo diferenciado, sus antemanos, lo que da por supuesto en su vida. De ella forma parte todo aquello de lo que no se siente directamente responsable, sus rasgos emocionales, su talante, sus preferencias y todo lo que formando parte de él, da en su vida como supuesto ya de entrada y que nunca es objeto de sus decisiones, lo que podemos llamar su *forma de ser*. El sujeto presenta estos rasgos debido a que ejercieron una función resolutive respecto de conflictos pulsionales no satisfechos y por ello son, muchas veces, tan difíciles de modificar. A su través se ha reconducido un montante inmenso de energía pulsional y están satisfaciendo de modo nihilista pulsiones de las que el propio sujeto ni siquiera es consciente, del mismo modo que no es consciente tampoco de por qué muchos de sus rasgos de carácter permanecen en su personalidad aún a su pesar y sin que él mismo comprenda por qué los mantiene, es decir, que aunque el origen de estos rasgos está vedado a la conciencia dependen de un *superyó* que ejerce constantemente sus efectos, y son una forma de *moralidad inconsciente* heredera del complejo de Edipo. Esto sucede de tal forma que un sujeto puede ser no sólo *menos moral de lo que piensa* debido a sus deseos inconscientes, sino *mucho más moral de lo que se cree* debido, por otra parte, a las identificaciones de su *superyó*. Por supuesto, siempre en el sentido psicoanalítico de moralidad, decididamente heterónoma, que Freud emplea aquí.

Los motivos que nos han llevado a suponer la existencia de una fase especial del *yo*, o sea, una diferenciación dentro del mismo *yo*, a la que damos el nombre de *superyó* o ideal del *yo*, han quedado expuestos en otros lugares: estos motivos continúan en pie. La novedad que precisa una aclaración es la de que esa parte del *yo* presenta una conexión menos firme con la conciencia... tal sustitución participa considerablemente en la estructuración del *yo* y contribuye sobre todo, a la formación de aquello que denominamos su carácter. (Freud, S., 1993a: 563).

Si alguien sostuviera la paradoja de que el hombre normal no es sólo mucho más inmoral de lo que cree sino también mucho más moral de lo que supone, el psicoanálisis, en cuyos descubrimientos se basa la primera parte de tal afirmación, no tendría tampoco nada que objetar contra su segunda mitad. (Freud, S., 1993a: 587).

Cuanto más fuertes fueron los sentimientos reprimidos que se solucionaron a través de las identificaciones del complejo de Edipo, con más fuerza estarán anclados y más inamovibles permanecerán esos rasgos de carácter. El *superyó* ha nacido para evitar la manifestación de dos pulsiones potentísimas: el *parricidio*, expresión máxima de la disposición hostil hacia el padre, y el *incesto* expresión máxima de la carga erótica de objeto hacia la madre. Según esto, una persona puede estar manteniendo un carácter verdaderamente autodestructivo cuya energía se deriva de las pulsiones que éste carácter satisfizo y que, de modo inconsciente, se conserva por su capacidad para equilibrar la vida pulsional, aunque sea de modo enfermizo. Muchos rasgos de carácter que parecen inamovibles, lo que podríamos llamar *las servidumbres del yo*, es decir, aquellas conductas a las que un sujeto no puede renunciar aun queriendo, forman parte de los imperativos inconscientes de un *superyó* que es heredero de esas energías superpotentes del complejo de Edipo. Sus efectos se revelan a veces como sentimientos (como puede ser el *sentimiento de culpabilidad*), padecimientos o constantes síntomas somáticos y psíquicos sin origen conocido por parte del sujeto. Pero sucede también, por otra parte, que algunos de estos contenidos pueden ser conscientes y comprendidos por el individuo como sus propias reglas morales, su *conciencia moral*. Dentro de esta modalidad se dan ideas religiosas o sociales, y a veces también exclusivamente personales.

No es difícil demostrar que el *ideal del yo* satisface todas aquellas exigencias que se plantean en la parte más elevada del hombre. Contiene en calidad de sustitución de la aspiración hacia el padre, el nódulo del que han partido todas las religiones. La comparación del *yo* que no alcanza su ideal da origen a la religiosa humildad de los creyentes. (Freud, S., 1993a: 572).

En la medida en que son herederos del complejo de Edipo, el sujeto asume en estos principios los imperativos que sus padres le imponían y la forma de ser de los mismos que se apropió por identificación, funcionando como unos padres psíquicos que configuran su *superyó* prolongando la influencia de los reales durante toda la vida del individuo. Estas reglas morales de las que hablamos serán tanto menos racionales y tanto más severas cuanto más directamente relacionadas estén con un *superyó* que surgió de la modificación de potentes pulsiones. Una rígida conciencia moral (en el sentido psicoanalítico) deriva de un *superyó* fuertemente cargado de energía tanática que se retrotrae contra el *yo*. Del mismo modo, el amor por los *ideales* desexualizados muchas veces representado en las religiones o en el humanismo está directamente extraído de la identificación con la madre y tiene toda la potencia de la libido que el niño dirigió hacia ella, siendo tanto mayor el primero cuanto más potente sea la segunda. Si bien el *Eros* se puede desexualizar y hacerse extensivo a otras facetas de la vida anímica que tendrían que ver con el amor generalizado y desinteresado, la experiencia religiosa o mística etc..., la parte que mejor define la actuación del *superyó* es la judicativa.

Una parte del mundo exterior es abandonada, por lo menos parcialmente, como objeto, y en cambio es incorporada al *yo* mediante la identificación; es decir, se convierte en parte integrable del mundo interior. Esta nueva instancia psíquica continúa las funciones que anteriormente desempeñaron las personas correspondientes del mundo exterior: observa al *yo*, le imparte órdenes, lo corrige y lo amenaza con castigos, tal como hicieron los padres, cuya plaza ha venido a ocupar. A esta instancia la llamamos *super-yó*, y en sus funciones judicativas la sentimos como conciencia. (Freud, S., 1997a: 3417).

Debido, fundamentalmente, a esa característica de las pulsiones según la cual ninguna renuncia a su satisfacción, podemos comprender que la pulsión tanática tampoco lo hace, y por ello toda la agresión que no se libera directamente ha de ser satisfecha de otra manera, produciéndose en este caso un gran vertido de energía en la conciencia moral y el *superyó*, continentes ambos de gran carga de agresividad. Además, ese *superyó* agresivo impide, a través de sus imperativos conscientes e inconscientes, la liberación de nuevas pulsiones, por lo que la nueva energía que no es ahora liberada debido a esa censura, vuelve a derivarse como agresividad al propio *superyó* en un nuevo bucle nihilista, fortaleciendo aún más la antigua identificación y haciendo la conciencia moral cada vez más férrea y agresiva respecto del *yo*. Esto puede

dar lugar a un *bucle de hipermoralidad*, consciente o inconsciente, en que toda renuncia parece insuficiente, encerrando al sujeto en un ciclo recurrente en el que se siente siempre culpable de estar haciendo las cosas mal, generando lo que se conoce como *complejo de culpa*:

Dejamos antes sin resolver la cuestión de cómo puede el *superyó* manifestarse esencialmente en forma de sentimiento de culpabilidad (o mejor dicho de crítica, pues el sentimiento de culpabilidad es la percepción correspondiente a esa crítica en el *yo*) y desarrollar como tal un extraordinario rigor contra el *yo*, como si se hubiera apoderado de todo el sadismo disponible en el individuo. Según nuestra concepción del sadismo diremos que el componente destructor se ha instalado en el *superyó* y vuelto contra el *yo*. En el *superyó* reina entonces la pulsión de muerte, que consigue con frecuencia llevar a la muerte al *yo*, cuando este no se libra de su tirano refugiándose en la manía. (...) Es singular que cuanto más limita el hombre su agresión hacia el exterior, más severo y agresivo se hace en su ideal del *yo*, como por un desplazamiento y un retorno de la agresión hacia el *yo* (...) Sin embargo, la cuestión es tal como la establecimos, más un hombre controla su agresividad, más intensa deviene la inclinación de su ideal de agredir al *yo*. (Freud, S., 1993a: 588).

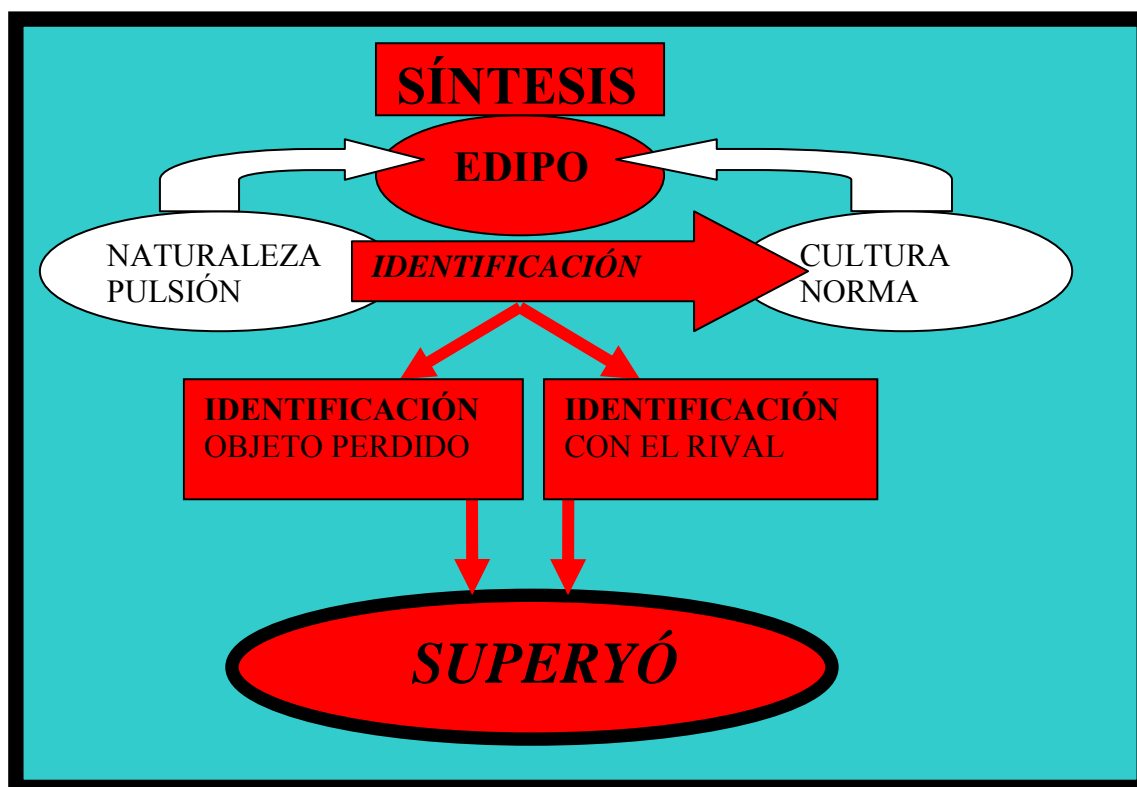
Los primeros procesos de identificación que dan lugar al *superyó* son los que se dan en el complejo de Edipo, sin embargo, el desplazamiento de las pulsiones hacia la identificación se sucede a lo largo de toda la vida, y en ese proceso vital el *superyó* se va enriqueciendo con las diferentes identificaciones que las diversas cargas de objeto del individuo van dejando como residuo cuando son abandonadas. Todas las personas o las ideas que a lo largo de la vida se presentan al sujeto como principios paternos o susceptibles de identificación con la figura del padre, pueden pasar a ser parte del acervo de contenidos de su *superyó* y funcionar como moralidad o carácter.

El curso sucesivo del desarrollo queda transferido a los maestros y a aquellas otras personas que ejercen autoridad sobre el sujeto, el papel de padre, cuyos mandato y prohibiciones conservan su eficiencia en el *yo* ideal y ejercen ahora, en calidad de conciencia, la censura moral. (Freud, S., 1993a: 572).

En resumen, podríamos afirmar que el mecanismo que dirige el tránsito del individuo humano de la naturaleza a la cultura se basa, en definitiva, en *sustituir una satisfacción real por una identificación*. Este dispositivo que sirve para superar el complejo de Edipo es la pieza fundamental de la síntesis que en el fondo explica Freud, a saber, *la unión de las conductas instintuales bajo la norma generando la sociedad*. El

efecto de esta renuncia individual a la satisfacción animal será el *carácter, la identidad o la conciencia moral*, realidades a través de las cuales el animal humano consigue derivar sus corrientes pulsionales hacia conductas que caigan bajo *la regla* y el principio fundamental de la *reciprocidad*, el cual a su vez hace posible la síntesis sincrónica de la cultura mediante las estructuras elementales del parentesco que hemos estudiado con Lévi-Strauss. El *superyó* aparece aquí como la pieza de articulación de la norma y la naturaleza. Las dos pulsiones fundamentales que existen dentro del *ello*, *Eros* y *Tánatos* permanecen bajo su constante vigilancia y él es el encargado de sostener el carácter y la moralidad que emana de la identificación edípica, aun cuando no sea esta identificación, como trataremos de mostrar más adelante en relación con la capacidad de autonomía de los individuos, la única responsable de los actos que, en distintos sentidos, podemos calificar como *morales*. En resumen, podemos concluir que el abandono de la satisfacción inmediata conduce inexorablemente a la *satisfacción nihilista mediante la identificación*, la cual tiene como necesaria consecuencia la *génesis del superyó* o conciencia moral. El *superyó* le dicta al *yo* exactamente aquello a lo que obedece, lo que es irrenunciable, su moral, su carácter, quién es, o sea, *su identidad*.

## ESQUEMA 9.



Esta dependencia psíquica de una moral que no se articula desde la razón, sino que es residuo de un proceso de identificación, pertenece por completo al espacio de lo que llamamos en la primera parte de esta Tesis *heteronomía moral*, rasgo definitorio del espacio de *la identidad* y que se contrapuso al espacio de la *autonomía moral* representada por el *imperativo categórico o los derechos del hombre*. Esta moralidad de la que nos habla Freud es siempre derivada, siempre *efecto*, no autónoma, dependiente de la identidad y el carácter y no de la razón.

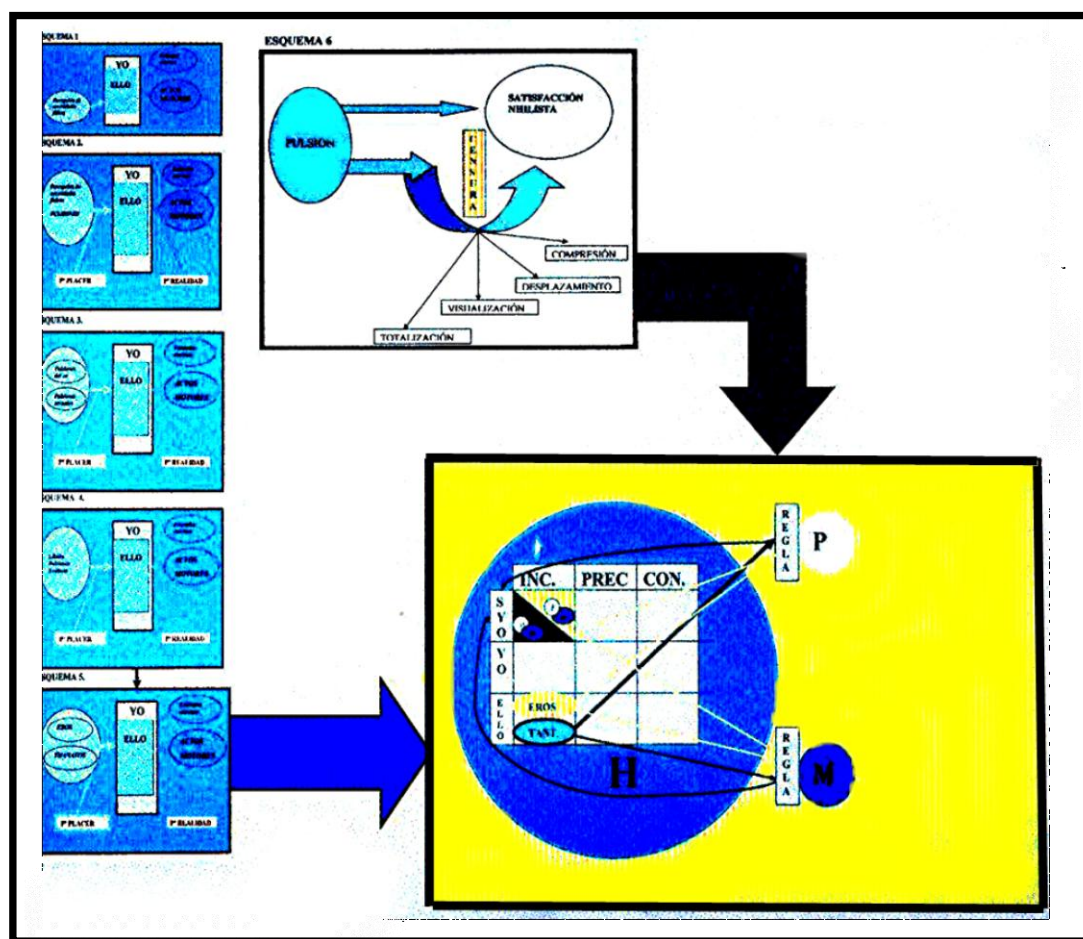
Hasta aquí hemos tratado de centrarnos en el descubrimiento paulatino de la obra Freudiana y hemos finalizado proponiendo un plano de la más importante partida jugada por Freud, el complejo de Edipo, que es el núcleo de su pensamiento y el centro de su sistema, la estructura psíquica que define el funcionamiento dinámico del dispositivo identidad. Podemos ver una representación gráfica del camino recorrido en el esquema 10, que presentamos a continuación, y en el que se presenta la articulación de los esquemas 1, 2, 3, 4, 5 y 6 para dar como resultado el ya expuesto esquema 8. Desde aquí recorreremos ahora una serie de bucles de ida y vuelta a lo largo de los textos antropológicos freudianos para, después de una consideración detenida del problema cultural a tratar, reconocer en su núcleo el mismo mecanismo identitario que define el complejo de Edipo psíquico. Con este proceso repetitivo de ida y vuelta iremos extendiendo a la cultura el tinte de identidad y heteronomía que hemos sacado a la luz para el psiquismo. Terminaremos así una consideración general de la obra freudiana en lo referente a la relación entre psiquismo e identidad cultural dentro del dispositivo identidad en su vertiente dinámica.

Partimos de un aparato psíquico habitado por tres instancias, una sola de las cuales obedece a la realidad y se entiende con ella, el *yo*, y dos instancias más que son el reservorio pulsional de *ello* y las derivaciones de sus energías en forma de *superyó*. Así la naturaleza simple se ha convertido en la compleja estructura que es la identidad, y en esa compleja estructura debe el *yo* vivir, luchar, defenderse y habitar. El esquema siguiente recoge todo el itinerario que hasta aquí hemos descrito. Como elementos esenciales de la dinámica psíquica haremos notar dos: *la constitución pulsional ambivalente de los sujetos, erótico-tanática, y la superación de su conflicto con la realidad normativa a través del complejo de Edipo, el cual se basa en la identificación, y cuya máxima expresión es la identificación con los progenitores.*

Podemos concluir que el *superyó* es el paradigma de la *heteronomía moral* respecto de la síntesis que realiza el dispositivo identidad en su modalidad dinámica

puramente psíquica. Sigamos ahora los pasos de Freud en la *articulación de esta heteronomía moral psíquica con la heteronomía moral cultural*. En este trayecto comenzaremos a estudiar lo que para nosotros no esperamos que sean sino las dos caras de una misma moneda con sus relaciones y paralelismos. Abordaremos este problema desde su propia obra, sin entrar de momento en consideraciones de orden externo al recorrido teórico que el propio Freud nos ofrece.

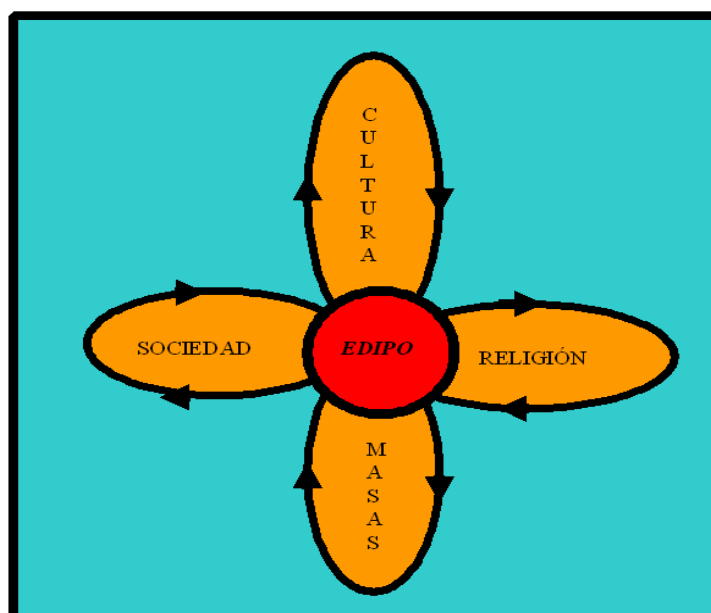
## ESQUEMA 10.



### 3.8 EDIPO Y CULTURA.

#### 3.8.1- Edipo y génesis cultural. *Tótem y Tabú*.

Una vez que hemos expuesto el núcleo teórico del discurso Freudiano respecto de la configuración y dinámica del aparato psíquico, podemos aproximarnos al tratamiento que el autor da a las realidades antropológicas. Podríamos exponer el sistema que emplea Freud para abordar el estudio de las mismas mediante un esquema en el que se presentaría un conjunto de líneas que representan un flujo de ida y vuelta parecido a un conjunto de bucles que parten de un núcleo al que después regresan, algo así como el dibujo de una “margarita”. El discurso freudiano del que nos vamos a ocupar presenta una estructura muy similar a ese gráfico, ya que al comienzo de la consideración de un problema antropológico el autor parece alejarse de la terapia individual, del núcleo circular, para tratar un objeto de investigación de dimensiones sociales, el cual delimita cuidadosamente con distintas consideraciones para después, indefectiblemente, retornar al psiquismo explicando el funcionamiento de esos mismos grupos sociales según la estructura dinámica del complejo de Edipo. Estructura que es siempre extraída de la teoría desarrollada alrededor de la experiencia psicoanalítica individual, esto es, del núcleo circular de partida. Este camino de retorno se recorre siempre estableciendo *analogías* entre la vida del grupo considerado y la vida psíquica del individuo.





Partiendo de este punto de vista y estableciendo una comparación entre la psicología de los pueblos primitivos, tal como la etnografía nos la muestra, y la psicología del neurótico, tal y como surge de las investigaciones psicoanalíticas descubriremos entre ambas numerosos rasgos comunes y nos será posible ver a una nueva luz lo que de ellas nos es ya conocido. (Freud, S., 1999: 8).

Reconoceremos este esquema de deducción en diferentes obras del autor. En lo que respecta a *Tótem y Tabú*, obra de la que nos ocupamos en primer lugar, el conjunto de analogías se anuncia ya desde el comienzo y se centra en dos realidades principales, *la prohibición del incesto y el tabú*. Descubriendo ambas en la vida de los pueblos salvajes, Freud retoma el tratamiento teórico de la vida psíquica individual y desde él establece las distintas analogías.

En su exposición de la *primera analogía* Freud parte de la constatación de que los salvajes presentan un particular horror ante la violación de *la prohibición del incesto*. Lo cual, considerado desde el trabajo que hemos desarrollado hasta ahora tiene una justificación perfectamente comprensible, pues conocemos ya las gramáticas que se ponen en juego a través de esta prohibición y la importancia de la misma para generar sociedad, así como su esencial envoltura mitológica, que le da un sentido dentro de la concepción del mundo de los individuos. A partir de esta observación inicial se establece la primera analogía entre la vida psíquica individual, en concreto en su etapa infantil, y la vida salvaje de los grupos que se consideran, tomando como punto de apoyo para su razonamiento el hecho de que, *tanto en el caso de los salvajes como en el de los niños, aparece repetidas veces ese mismo horror al incesto*, y más acusadamente aún cuando el individuo que se considera es un niño que no consiguió superar de forma efectiva el complejo de Edipo. Esta analogía no parece extraña si tenemos en cuenta que las pulsiones reprimidas por las prohibiciones que regulan la relación con sus padres, eróticas y tanáticas, son las mismas que debemos suponer en los individuos primitivos que acceden a la reciprocidad a través de la prohibición del incesto, reflejadas en su caso en el *deseo erótico* de reproducirse dentro de la consanguinidad, y el *deseo tanático* de agredir a otros individuos que quedan fuera del propio grupo familiar. Freud desarrolla la analogía sin detenerse en esta consideración inicial, relacionando de modo directo la estructura del carácter que se genera tras la superación del complejo de Edipo con la estructura de la identidad cultural que se genera tras la asunción de la prohibición del incesto. La analogía se basa, principalmente, en aquellos casos en los que el complejo de Edipo no ha sido fácilmente superado, en los que se desarrolla una afección

neurótica que comparte notablemente, como veremos, muchos de los rasgos de la normativa tabú, y en la que se basa también la segunda analogía.

Este horror de los salvajes al incesto es conocido desde hace mucho tiempo y no precisa de ulterior interpretación, razón por la cual nos ha dado gran ocasión de mostrar que la aplicación de los métodos psicoanalíticos arroja nueva luz sobre los hechos de la psicología de los pueblos. Todo lo que podemos agregar a la teoría reinante es que el temor al incesto constituye un rasgo esencialmente infantil y concuerda sorprendentemente con lo que sabemos de la vida psíquica de los neuróticos (...) Ahora bien, en el neurótico hallamos regularmente restos considerables de infantilismo psíquico, sea por no haber logrado liberarse de las condiciones infantiles de la psicosexualidad, sea por haber vuelto a ellas (detención del desarrollo o regresión). Tal es la razón de que las fijaciones incestuosas de la libido desempeñen de nuevo o continúen desempeñando el papel principal en su vida psíquica inconsciente. De este modo, llegamos a ver en la actitud incestuosa con respecto a los padres el complejo central de la neurosis. (Freud, S., 1999: 25).

La *segunda analogía* que Freud establece se basa en la relación del concepto de tabú cultural con algunas patologías individuales. Sabemos que el tabú consiste en prohibir determinadas conductas en relación con determinados objetos, sujetos o entidades muy variables. Pueden ser referentes al trato dado a las madres, a los primos, a diferentes familiares, a la relación con ciertas personas relevantes, como el chamán o los jefes de la tribu, o también a animales, a objetos inanimados, a la comida o incluso a las posturas corporales a adoptar en determinadas conductas como la caza, la orfebrería, los actos sexuales, la danza y, en general, a un amplio abanico de realidades culturales que en determinadas tribus y organizaciones sociales pueden elevarse a un número altísimo. Sin embargo, todos los comportamientos que tienen que ver con el tabú orbitan de forma directa o indirecta alrededor de la prohibición del incesto, piedra angular del sistema social. En concreto, la relación del tabú con los animales, que en principio parece absolutamente ajena a la problemática del incesto, cobrará bastante relevancia en *Tótem y tabú*. Como ya mostramos a través de los textos de Lévi Strauss y Mircea Eliade en los primeros capítulos de este trabajo, en las sociedades que llamábamos neolíticas una extrema normatividad impregnaba, a través del mito, todos los segmentos de lo social. Este mito desarrolla su efectividad para gestionar la vida cultural también a través del tabú, y por ello todas las conductas que el tabú regula son parte integrante del sentido del universo mítico y su alteración supondría, como ya sabemos, la quiebra del orden cósmico o la desgracia individual. El siguiente texto nos

puede dar una idea del punto hasta el cual el tabú está entretelado en la trama más profunda de la vida social del grupo y de cada uno de los individuos del mismo.

Dejaremos, pues, sentado, que se trata de una serie de limitaciones a las que se someten los pueblos primitivos ignorando sus razones, y sin preocuparse siquiera de investigarlas, pero considerándolas como cosa natural, y perfectamente convencidos de que su violación les atraería los peores castigos. Existen relatos fidedignos en los que la infracción voluntaria de alguna de estas prohibiciones ha sido seguida, efectivamente, de un castigo automático. Así, el inocente malhechor que sin saberlo ha comido carne de un animal tabú, cae, al darse cuenta de su crimen, en una profunda depresión, da por segura su muerte en breve plazo, y acaba finalmente por morir. (Freud, S., 1999: 31).

La capacidad del tabú para generar un efecto tan devastador como el del caso que se presenta en el texto, en el que su infracción provoca una muerte que si se quiere podríamos tachar de psicossomática, nos da una idea de hasta qué punto el psiquismo individual primitivo está vertebrado por las normas del todo social.

A medida que avanza en el desarrollo del texto, Freud profundiza el razonamiento reductivo que hemos expuesto en el esquema y continúa revelando nuevas analogías que nos conducirán definitivamente a las conclusiones principales del estudio. Para ello, se basa en las patologías que sufren ciertos individuos que desarrollan formaciones de carácter en las que se generan, desde el *superyó*, prohibiciones que a primera vista parecen ser del mismo tipo que los tabúes observables en las identidades culturales. Estos enfermos, diagnosticados como *neuróticos obsesivo-compulsivos*, pueden llegar a elaborar una tremenda cantidad de normas en torno a una realidad concreta que es diferente según los casos. La proliferación de “reglas” de comportamiento llega a veces a generar una constelación de tal densidad que impide cualquier esperanza de vida normal. Usualmente se estudian y dividen en clases. Los “limpiadores”, por ejemplo, pueden tener necesidad de limpiar un número de veces increíble un lugar para habitar en él. Les invade un miedo ilógico a estar contrayendo una infección por un virus o una enfermedad que les obsesiona y cuyo peligro real saben casi inexistente. Los “verificadores” han de comprobar un número exorbitante de veces un simple acto como cerrar la llave del gas, de la casa, o el coche por la obsesión, de una intensidad irracional, de ser robados o provocar una explosión. Todo ese conjunto de conductas provienen de una *intensa necesidad interior*, no se pueden controlar, funcionan como defensas contra la angustia y se denominan *rituales* de los

obsesivo-compulsivos. Estos *rituales* incluyen muchas veces prohibiciones, gestos repetitivos o *actos ceremoniales* que en apariencia pueden no tener nada que ver con ningún problema real, sin embargo, el enfermo las repite concienzudamente como única manera de encontrar un sosiego mental relativo, eso sí, sólo durante el tiempo que tarda en llegar de nuevo la ocasión en la que dicho acto le urge psicológicamente otra vez. Este acto ritual está de algún modo relacionado (a veces de forma clara y otras ni mucho menos) con un temor a que algo malo suceda. La repetición de dicho acto consigue evitarlo por una conexión que puede parecer imposible pero que existe en la mente del enfermo. El obsesivo no sabe exactamente de dónde le viene ese desmesurado pavor a olvidar la llave del gas abierta, o a contagiarse él o quién le rodea de enfermedades imposibles en el hemisferio en el que habita o que no son contagiosas, o quizá verse impulsado a llevar a cabo actos que no parecen tener una clara significación y que para él son como dispositivos que evitan una horrorosa desdicha propia o de alguien de su entorno más querido. Lo que está claro es que el no cumplir con tales prescripciones le provoca una irreprimible sensación de ahogo, angustia y desazón. Podemos reconocer aquí la analogía que se establece con la muerte tabú, en la que, como hemos visto, la ruptura de una norma desencadena una respuesta que llega incluso a provocar una muerte psicosomática.

Se sabe, en efecto, de personas que han creado por sí mismas prohibiciones tabúes individuales y que las observan tan rigurosamente como el salvaje las restricciones de su tribu o su organización social, y si no estuviese habituado a designar a tales personas con el nombre de neuróticos obsesivos, hallaría muy adecuado el nombre de enfermedad del tabú para caracterizar sus estados. (Freud, S., 1999: 36).

Una de las principales características de esta enfermedad es que quien la padece *no conoce el origen de la misma*, no sabe por qué esta cantidad tan elevada de angustia irrumpe en relación con ese campo concreto de su vida generando, bajo la amenaza de la angustia, toda esa constelación de normas y prohibiciones que de alguna manera él mismo comprende como desmesuradas. Le resulta inevitable sobrevalorar el temor o la preocupación, e igual de inevitable realizar actos compulsivos sin sentido que, sin embargo, le alivian.

La primera y más evidente analogía que con el tabú presentan estas prohibiciones obsesivas (en los neuróticos) es la carencia de toda motivación y el enigma de sus orígenes.

Surgieron, repentinamente, un día, y desde entonces se ve obligado el sujeto a observarlas bajo la coerción de una irreprimible angustia. En estos casos resulta absolutamente superflua una amenaza exterior de castigo, pues el sujeto posee una convicción interior (una conciencia) de que la violación de la prohibición traería consigo una terrible desgracia. (Freud, S., 1999: 37).

Una de las características de este juego psicológico de prohibiciones de la obsesión neurótica es que *se desplaza* de unos ámbitos vitales a otros, llegando a extremos sorprendentes. Se pueden dar casos de gente que comienza obsesionándose con lavarse las manos al tocar algo relativamente “sucio” o que considera como posible foco de infección, como un picaporte o un pasamanos del metro, y acaba finalmente manteniendo su casa siempre cerrada por miedo al contagio generalizado que viene “por el aire”. El sujeto que padece una obsesión de este tipo puede llegar a evitar todo contacto con realidades que le recuerden de algún modo indirecto aquel contagio que teme o incluso toda relación con cosas que *se llamen con el mismo nombre*, en un espacio ya completamente imaginario. Este efecto de contagio generalizado entre diferentes realidades también sucede de modo análogo en la identidad cultural. El siguiente texto compara la extensión del tabú chamánico con la extensión de la patología neurótica de una enferma obsesiva. En ambos casos se produce el mismo proceso de extensión progresiva del tabú. En ambos casos el tabú sufre una transmisión y amplificación del mismo tipo de la que aparecía en el caso de obsesión compulsiva por temor al contagio. Del pasamanos del metro al aire, o de los caballos a los boletos de apuestas hípicas, la neurosis o el tabú son *desplazables* y susceptibles de una inverosímil extensión de sus objetos iniciales a otras realidades.

Expondré aquí dos ejemplos de transmisión (o más bien de desplazamiento) de la prohibición. Uno de ellos está tomado de la vida de los maoríes y el otro de una observación clínica de una de mis enfermas, atacada de una neurosis obsesiva. ‘Un jefe maorí no intentará jamás reanimar el fuego con su aliento, pues su aliento sagrado comunicaría su fuerza al fuego, el fuego a la vasija colocada sobre él, la vasija a los alimentos que en ella cuecen y los alimentos a la persona que los consume, lo cual traería consigo la muerte de la persona que hubiera comido los alimentos preparados en la vasija calentada sobre el fuego reanimado con el aliento del jefe, sagrado y peligroso.’ Por lo que a mi enferma respecta, exige que un objeto que su marido acaba de comprar sea alejado de la casa, sin lo cual le será imposible residir en ella, pues ha oído decir que dicho objeto ha sido comprado en una tienda situada, por ejemplo, en la calle de los Ciervos. Ahora bien, una de sus amigas, que reside en una lejana ciudad y a la que conoció en otros tiempos de soltera, es actualmente la señora de Ciervo. Esta amiga es hoy para

ella „imposible’ o „tabú’, y el objeto comprado aquí en Viena resulta tan tabú como la amiga misma, con la cual no quiere tener relación ninguna. (Freud, S., 1999: 39).

Para expresar con claridad la analogía y parafraseando a Freud podemos resumir en cuatro los puntos en los que más claramente se manifiesta la coincidencia de los síntomas de las neurosis obsesivas con las prohibiciones tabúes:

- La *falta de motivación* de las prescripciones.
- Su imposición por una *necesidad interna*.
- Su facultad de *desplazamiento* y contagio.
- La generación de *actos ceremoniales* y prescripciones, emanados de las prohibiciones mismas.

Motivado por la presencia de estas coincidencias, Freud pasa a investigar el origen del comportamiento obsesivo-compulsivo para indagar en qué medida puede el proceso genético de este fenómeno ayudarle a comprender aquel otro al que se ha mostrado análogo ya en cuatro rasgos. Para estudiar este proceso parte, como en casos anteriores, de los datos que ofrecen las distintas experiencias psicoterapéuticas. El tratamiento psicoanalítico de las neurosis obsesivas revela en el pasado del individuo determinados sucesos que motivaron la incontrolable enfermedad. Estudiándolos y revelando la estructura del origen de la obsesión compulsiva neurótica Freud espera, siguiendo el proceso teórico que viene empleando hasta aquí, deducir fácilmente el origen de la prohibición tabú.

La motivación de toda neurosis es siempre la supresión de un deseo que no ha sido superada de forma eficiente. Si las estrategias que se han de poner en juego para que la energía de la pulsión se traslade o quede reconducida no han sido efectivas, ese montante de energía queda colapsado en el inconsciente y genera después, muchas veces tras una prolongada latencia, todo ese conjunto de síntomas que caracterizan la enfermedad obsesiva. Podemos ver un ejemplo en el siguiente texto:

En la más temprana infancia del sujeto se manifestó un intenso placer táctil cuyo fin se hallaba harto más especializado de lo que pudiera esperarse. A este placer no tardó en oponerse, desde el exterior, una prohibición de realizar los actos con él ligados, prohibición que fue obedecida, por apoyarse en importantes fuerzas interiores, merced a las cuales se demostró más vigorosa que la tendencia que aspiraba a manifestarse en el contacto. Pero a causa de la constitución psíquica primitiva del niño no consiguió la prohibición suprimir la tendencia. Su resultado fue tan sólo el de reprimirla y confinar el placer táctil en lo inconsciente. Pero tanto la prohibición como la tendencia continuaron subsistiendo: la tendencia por no haber sido

suprimida, sino tan sólo reprimida, y la prohibición porque sin ella hubiera penetrado la tendencia en la conciencia y habría impuesto su realización. De este modo quedó creada una situación involucionada, una fijación psíquica, y todo el desarrollo ulterior de la neurosis se deriva de este duradero conflicto entre la prohibición y la tendencia. (Freud, S., 1999: 40).

Podemos observar en el texto que la obediencia del niño va acompañada de un profundo deseo de quebrantar la prohibición. El deseo de obedecer se enfrenta al deseo de desobedecer. Este conflicto entre ambos impulsos no encuentra solución en la mente del sujeto y es el que, a la larga, produce la neurosis. Aquí se eleva a nuestra atención un concepto que será fundamental para comprender posteriores ideas y que ya ha salido a colación con anterioridad, el de *ambivalencia*. Podemos entender la *ambivalencia* como la mezcla de deseo y rechazo que un acto determinado inspira al sujeto. En el caso que nos ocupa, sin embargo, el deseo de desobediencia no puede hacerse manifiesto a la conciencia, sino que permanece inconsciente, de tal modo que la mente del sujeto asume y se identifica con una prohibición cuando aún retiene en su interior una energía pulsional colapsada. Esa energía será más adelante la generadora de la neurosis. Al estar esta tendencia enterrada en el inconsciente el propio sujeto no conoce la fuente de la que nacen todos sus problemas.

Experimenta de continuo el deseo de realizar dicho acto -el tocamiento-, pero le retiene siempre el horror que el mismo le inspira. Esta oposición de las dos corrientes no resulta fácilmente solucionable, pues la localización de las mismas en la vida psíquica excluye toda posibilidad de encuentro. Mientras que la prohibición es claramente consciente, la tendencia prohibida que perdura insatisfecha, es por completo inconsciente y el sujeto la desconoce en absoluto. Si así no fuera, no podría la ambivalencia mantenerse durante tanto tiempo ni producir las manifestaciones a que acabamos de referirnos. La prohibición debe su energía -su carácter obsesivo- precisamente a sus relaciones con su contrapartida inconsciente -el deseo oculto insatisfecho-, o sea, a una necesidad interior ignorada por la conciencia. (Freud, S., 1999: 40).

Concluimos que el origen de la neurosis individual es la represión mal gestionada de un deseo, que no ha sido ni efectivamente desplazado ni realmente satisfecho. Represión que posteriormente se manifiesta de forma sintomática en la alteración psíquica que produce la obsesión compulsiva. Observamos ahora como Freud establece una nueva *analogía entre psiquismo y cultura*, en este caso, como cabía esperar, *respecto del origen*. Tanto en el caso de la neurosis individual como en de la religión tabú se puede postular que *su origen se sitúa en un deseo reprimido e*

*inconsciente* expulsado de la conciencia para obedecer a una prohibición del acto deseado. Cuanto mayor es el deseo inconsciente más se acentúa la rigidez de las normas tabú o de los síntomas neuróticos. Este deseo, heredero de pasadas represiones, actúa invistiendo a los objetos tabú de una energía libidinal que se expresa en *la tentación* y *el horror* como muestra de *la ambivalencia* desarrollada en torno a dicho deseo, cuya satisfacción se anhela y se teme al mismo tiempo.

Ahora bien, por lo que sabemos de las de las prohibiciones obsesivas podemos reconstituir la historia del tabú en la forma que sigue: los tabúes serían prohibiciones antiquísimas impuestas desde el exterior a una generación de hombres primitivos, a los que fueron quizá inculcadas por una generación anterior. Estas prohibiciones recayeron sobre actividades a cuya realización tendía intensamente el individuo y se mantuvieron luego, de generación en generación, quizá únicamente por la tradición transmitida por la autoridad paterna y social. (...) Así pues, estos pueblos han adoptado, ante sus prohibiciones tabúes, una actitud ambivalente. En su inconsciente no desearían nada mejor que su violación, pero al mismo tiempo sienten temor a ella. La temen precisamente porque la desean, y el temor es más fuerte que el deseo. Este deseo es en cada caso individual, inconsciente, como en el neurótico. (Freud, S., 1999: 43).

La capacidad de traslación de la energía que genera el fenómeno del tabú hace que el carácter de tabú no se refiera al objeto directo del deseo, sino que se extienda a otros objetos y ámbitos siguiendo los diferentes mecanismos de modificación de las corrientes pulsionales. Esta extensión o desplazamiento no es nada sorprendente en la economía libidinal de un sujeto, como ya hemos corroborado en páginas anteriores respecto de los destinos de las pulsiones, la vida onírica y el mismo complejo de Edipo. Freud entiende que una de las pruebas de que detrás de la extensión y complejidad de las reglas tabú está, originando el fenómeno, *un deseo* colapsado, es el hecho de que para purgar la culpa de la infracción de la prohibición tabú esté estipulada una pena que consiste principalmente en *una renuncia* a un acto placentero.

La expiación de la violación de un tabú por un renunciamiento prueba que es un renunciamiento lo que constituye la base del tabú. (Freud, S., 1999: 47).

De la analogía establecida respecto del origen podemos deducir que el esquema que se proponía para la génesis de la conciencia moral en el individuo, esto es, el complejo de Edipo, vale también para la génesis del conjunto de normas de la



formulación del tabú. Si la desviación del deseo amoroso presente en la *pulsión erótica* y de la agresión presente en la *pulsión tanática* se transforma en el niño en *conciencia moral* gracias a la identificación con los progenitores, en la tribu también se han de generar los tabúes por la desviación derivada de la renuncia a la satisfacción directa del mundo pulsional. El remordimiento, la culpabilidad y todo el abanico de síntomas individuales que el psicoanalista estudia en el neurótico, tienen el mismo proceso genético que la constelación de normas del tabú presente en la identidad cultural, y suponen la satisfacción nihilista de la cultura frente a la frustración que les produce la constante pujanza del deseo inconsciente. Del mismo modo que la síntesis psíquica del individuo está constituida en su sector material por una pulsión erótica y otra destructiva, los grupos culturales basados en la identidad lo están también, y lo que hacen no es otra cosa que gestionarlas de una manera paralela, análoga y en grupo. La prohibición va de la mano del deseo, y el deseo de amar y de agredir son las dos pulsiones que agotan la materia de la síntesis dinámica de naturaleza y regla. Esta ambivalencia se muestra en la actitud tabú. Aquello que es sagrado es al mismo tiempo objeto de agresión y odio y, a veces, también de una potente carga erótica. Se puede afirmar ahora que existe también un paralelismo o *analogía funcional* entre las normas tabú de la cultura y las normas morales del *superyó*. Asumimos que estas estructuras psíquicas y sociales *cumplen la misma función*, consistente en gestionar de un modo viable las cargas instintivas, potentes e irrenunciables que nacen de las pulsiones y que no paran hasta satisfacerse de un modo u otro. El estudio reiterado de los casos de neurosis obsesiva revela de forma clara el *paralelismo funcional* entre ambas realidades. Tanto ésta como el tabú cultural son formas de *satisfacción nihilista* derivada de una misma materia pulsional.

En sus manifestaciones exteriores presenta el tabú máxima semejanza con el ‘delire de toucher’ de los neuróticos (...) Nuestra comparación entre el tabú y la neurosis obsesiva revela ya las relaciones existentes entre las diversas formas de neurosis y las formaciones sociales y, al mismo tiempo, la importancia que presenta el estudio de la psicología de las neurosis para la inteligencia del desarrollo de la civilización. Las neurosis presentan, por una parte, sorprendentes y profundas analogías con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y por otra se nos muestran como deformaciones de dichas producciones. Podríamos casi decir que una histeria es una obra de arte deformada, que una neurosis obsesiva es una religión deformada y que una manía es un sistema filosófico deformado. Tales deformaciones se explican, en último análisis, por el hecho de que las neurosis son formaciones asociales que intentan realizar con

medios particulares lo que la sociedad realiza por medio del esfuerzo colectivo. (Freud, S., 1999: 87).

Freud ha recorrido un camino de analogías entre el mundo psíquico y el cultural, entre las que cabe destacar la *falta de motivación* de las prescripciones presentes en ambos fenómenos, su imposición por una *necesidad interna*, su facultad de *desplazamiento* y contagio, y la generación de *actos ceremoniales* en ambos casos. Además se ha postulado una *analogía respecto del origen* de los rituales neuróticos y las normas tabú, así como una *analogía funcional* entre el *superyó* o conciencia moral psíquica y el conjunto de *normas culturales* que suponen los mandamientos tabú, y que vienen a significar la presencia de una especie de conciencia moral colectiva. Vamos a terminar el paralelismo que se establece entre psiquismo y cultura con un repaso final por los últimos contenidos de *Tótem y tabú*. En ellos Freud termina de realizar ese camino teórico de reducción del fenómeno cultural al complejo de Edipo psíquico poniendo al límite las posibilidades de equiparación de ambas realidades. Esto lo lleva a cabo profundizando muy particularmente en *la analogía respecto del origen*. Si hasta el momento Freud se ha contentado con postular como origen del tabú una prohibición cualquiera, ahora tratará de llenar de contenidos esa prohibición y postulará un modelo concreto de génesis, una hipótesis sobre el origen de las normas culturales que vaya más allá de dar por supuesta “una prohibición”. Ahora se trata de saber “qué prohibición”. En *Tótem y tabú* este retorno final al centro gravitatorio del complejo de Edipo se realiza mediante una aproximación a la cultura paralela a la que podría llevar a cabo un psicoanalista en una terapia particular. En el tratamiento de un neurótico, la estrategia es volver al origen, a la génesis de la identidad del sujeto tratado, a la infancia del individuo en la que se establecen los primeros destinos de las pulsiones y sus primeras modificaciones. De manera análoga, Freud buscará el origen de la cultura, es decir, el proceso por el cual el estado biológico natural accedió a la síntesis que supone la cultura. Para realizar este regreso toma referencias de distintos autores, principalmente de dos, *Charles Darwin* y *Robertson Smith*. Sumando a ellas una referencia constante a las terapias psicoanalíticas y los resultados derivados de las mismas, recompone una hipotética sucesión de estados que propone como modelo de génesis de la cultura. Se trata, por tanto, de recuperar, de “recordar” el momento originario para comprender la cultura desde su génesis. Esto se lleva a cabo con la ayuda de Darwin, autor en el que Freud trata de encontrar información sobre posibles estados sociales previos a la

sociedad humana tal y como la entendemos. La hipótesis de él tomada afirma que, en un principio, la vida social pudo no darse tal como la conocemos ahora en nuestra cultura occidental monógama, donde cada sujeto masculino se relaciona exclusivamente con una hembra. El hombre, afirma Darwin, pudo en su estadio primigenio vivir como el gorila, con varias hembras de su exclusiva pertenencia, basando este privilegio frente a los otros machos en una fuerza física superior heredada por vía genética. En los grupos de estos animales se ha comprobado siempre la presencia de un único macho adulto. Cuando el gorila joven llega a un cierto estado de su crecimiento lucha con los demás por el dominio absoluto del grupo, y después de matarlos o expulsarlos, se constituye en jefe supremo. Los machos jóvenes expulsados y errantes de lugar en lugar considerarán a su vez como un deber, cuando lleguen a conquistar una hembra, impedir las uniones consanguíneas demasiado íntimas entre los miembros de una misma familia. Las características y condiciones que Darwin asigna a esta especie de horda primitiva implican la exogamia de los varones jóvenes. Cada uno de estos desterrados podría fundar una horda análoga, en cuyo interior y por repetición del mismo mecanismo quedará garantizada, por su fuerza y sus celos, la prohibición de las relaciones sexuales de otros machos con las hembras del mismo clan. Darwin nos hace así retroceder hasta un escenario previo a la aparición de la cultura y nos describe el estado de la horda primitiva, lo que será un elemento esencial en el desarrollo posterior.

Se enlaza esta tentativa a una hipótesis de Darwin sobre el estado social primitivo de la humanidad. De las costumbres de los monos superiores dedujo este autor que el hombre vivió también primitivamente en pequeñas hordas, dentro de las cuales quedaba impedida la promiscuidad sexual, por los celos del macho más viejo y robusto (...) De este modo, acabaron tales condiciones por engendrar la regla que hoy en día se nos muestra como ley consciente, o sea, la prohibición de las relaciones sexuales entre miembros de la misma horda. Después de la introducción del totemismo se transformó esta prohibición en la de las relaciones sexuales en el interior del tótem. (Freud, S., 1999: 148).

Pero Darwin será sólo uno de los ingredientes de la hipótesis freudiana, a sus tesis debemos sumarle conocimientos extraídos de las *experiencias terapéuticas del psicoanálisis*, con los cuales se fundirán en la explicación definitiva que aparece en *Tótem y tabú*. Estas referencias psicoanalíticas recogen de nuevo episodios de la vida neurótica, con lo que llevaremos a cabo otra vez ese razonamiento en bucle propio de la obra del autor y buscaremos en la vida individual aquellas alteraciones que parecen

relacionarse con el fenómeno cultural del totemismo. Sabemos que esta forma de cultura tiene como característica destacada la relación de los miembros de la cultura con imágenes animales que representan una divinidad o espíritu protector, con las que mantienen relaciones de identificación. Habitualmente, el Tótem sirve para identificar los miembros de una tribu o grupo cultural, y también a veces para diferenciar distintos sectores de una misma población según clanes y subdivisiones similares, como vimos ya con Lévi-Strauss. La labor de Freud se centra en extraer experiencias parecidas de la narración de las patologías neuróticas, en concreto, resultará muy relevante para este objetivo el estudio de la presencia de referencias a animales en las neurosis. Existe una variable patológica considerablemente interesante para este objetivo: *la zoofobia infantil*. Esta enfermedad consiste en una fijación psíquica que desarrolla el niño respecto de un animal que le provoca terror y al cual no se puede acercar sin padecer un inmenso sufrimiento.

Las zoofobias de los niños no han sido aún objeto de un detenido examen analítico, no obstante merecerlo en alto grado. Ello depende, quizá, de las dificultades inherentes a la realización de análisis con sujetos de tan poca edad. No podemos, por lo tanto, afirmar haber llegado al conocimiento del sentido general de estas enfermedades, sentido que, por otra parte, no creemos que pueda ser unitario. Sin embargo, algunas de estas fobias, relativas a animales de crecido tamaño, se han mostrado accesibles al análisis y han revelado su enigma al investigador. En todas ellas se nos ha revelado sin excepción que cuando el infantil sujeto pertenece al sexo masculino refiere su angustia a su propio padre, aunque haya sido desplazada sobre el animal objeto de fobia. (Freud, S., 1999: 151).

Para familiarizarnos más con esta enfermedad haremos un pequeño resumen del texto de Freud *Análisis de una fobia de un niño de cinco años*. El historial clínico fue presentado a Freud por el padre del sujeto. El niño en cuestión, al que Freud se refiere como “Juanito”, presentaba un miedo exacerbado a los caballos, hasta el punto de negarse a salir a la calle y temer incluso que llegasen hasta su propia habitación para morderle. Freud explica que esta temida agresión debía constituir para el niño el castigo correspondiente a un deseo profundo de que el caballo muriese. Una vez manifestado que el niño estaba identificando al caballo con su padre, pudo observarse que luchaba contra el deseo de la ausencia, sinónimo aquí de la partida o la muerte del mismo, pues veía en él a un rival que se interponía entre él y su madre, compitiendo por el cariño de la misma, hacia la cual se orientaban sus primeros impulsos sexuales. Se hallaba en la

disposición del sujeto infantil masculino del complejo de Edipo. El análisis de este niño reveló una circunstancia muy interesante desde el punto de vista del totemismo, pues se observó que *había desplazado sobre el animal una parte de los sentimientos que su padre le inspiraba*.

El niño se encuentra, pues, en una disposición afectiva equívoca-ambivalente con respecto a su padre, y mitiga el conflicto resultante de tal actitud, desplazando sus sentimientos hostiles y temerosos sobre un subrogado de la persona paterna. Pero este desplazamiento no consigue resolver la situación estableciendo una definida separación entre los sentimientos cariñosos y los hostiles. Por el contrario, persisten el conflicto y la ambivalencia, pero referidos ahora al objeto de desplazamiento. Así, comprobamos que no es sólo miedo lo que los caballos inspiran a Juanito, sino también respeto e interés. Una vez apaciguados sus temores, se identificó con el temido animal, y jugaba a correr y saltar como un caballo, mordiendo a su padre. En otro período de mejoría de la fobia, identificó sin temor alguno a sus padres con otros distintos animales de crecido tamaño. No podemos por menos de reconocer en estas zoofobias infantiles ciertos rasgos del totemismo, aunque bajo un aspecto negativo. (Freud, S., 1999: 151).

Otra historia que ilustra estos estudios sobre zoofobia infantil es la del un niño llamado Arpad. Del mismo modo que en el caso anterior, el niño temía y al mismo tiempo admiraba a su padre, presentando una clara ambivalencia pulsional. El temor que le inspiraba estaba relacionado con el miedo a la castración, el cual se derivaba de las amenazas que le proferían acerca de sus prácticas onanistas. La casualidad quiso que estando en un corral una gallina le picase en el pene mientras el niño orinaba. Pues bien, un año después en el mismo lugar de vacaciones en que sucedió lo narrado el niño comenzó a desarrollar un gran temor hacia la gallina, los gallos y las aves en general, y una identificación de los mismos con el padre, objeto de su odio, miedo y amor. Desde aquel momento comenzó a cacarear en lugar de hablar y a relacionar todos sus juegos con estas aves que al mismo tiempo le espantaban. En otras ocasiones sentía un gran placer con la matanza de estas aves, a pesar de que más tarde, pasado este momento de euforia, sentía ternura y desconsuelo hacia el animal muerto, manifestando ante él la misma ambivalencia de sentimientos que albergaba hacia su padre.

...se imaginó ser el mismo una gallina, mostró un vivísimo interés, casi exclusivo por el gallinero y todo lo que en él sucedía y cambió su lenguaje humano por el piar y el cacarear del corral. En la época en que se refiere la observación tenía ya cinco años y había vuelto a hablar su idioma, pero no hablaba sino de las gallinas y otros volátiles. No conocía ningún otro juguete y no cantaba sino canciones en las que se trataba de estos animales. Su actitud con respecto a su

animal tótem era claramente ambivalente, componiéndose de un odio y un amor desmesurados. Su juego preferido era el de presenciar o simular el sacrificio de una gallina o de un pollo, constituía para él una fiesta asistir al sacrificio de estas aves y era capaz de bailar durante horas en derredor del cadáver, presa de una gran excitación. Después besaba y acariciaba al animal muerto o limpiaba y cubría de besos las imágenes de gallinas que él mismo había maltratado antes. (Freud, S., 1999: 151-155).

El pequeño Arpad identificaba su propia vida sexual con la del gallo y las gallinas, que representaban en su mente la imagen de sus progenitores, siendo él mismo con sus propias palabras quien en muchas ocasiones manifestaba claramente las identificaciones que estaba estableciendo.

En ocasiones sabía traducir sus deseos del lenguaje totémico al vulgar. ‘mi padre es el gallo’, dijo un día. ‘ahora soy pequeño y soy un pollito, pero cuando sea más mayor seré una gallina, y cuando sea más mayor aún, seré un gallo’. Otra vez se negó a comer de repente ‘madre asada’ (por analogía con la gallina asada). Por último, solía amenazar clara y frecuentemente a los demás con la castración, transfiriendo así las amenazas de este género que a él mismo se le hacían a consecuencia de sus prácticas onanistas. (Freud, S., 1999: 151-155).

Freud nos expone dos interesantes coincidencias de este caso con el totemismo. El niño presenta una completa identificación con el animal totémico y mantiene, al mismo tiempo, una actitud ambivalente con respecto a él. Siguiendo estas observaciones y poniéndolas en relación con el fenómeno del totemismo, Freud sustituye en la fórmula el animal totémico por el padre. Los mismos primitivos, por otra parte, proclaman ya esta relación, ya que en todos aquellos pueblos en los que hallamos aún vigente el sistema totémico el tótem es considerado como un antepasado. De esta forma Freud va acercando algo más el complejo de Edipo a la formulación del origen del totemismo. Podríamos afirmar que el nódulo edípico conectará con el totemismo en dos términos ya expresados en el texto. En primer lugar la *actitud ambivalente* hacia el padre, esto es, lo que en páginas anteriores expusimos como dualidad pulsional del complejo de Edipo, erótica y tanática. En segundo lugar *la identificación* con el padre u objeto de esa dualidad pulsional. *Ambivalencia e identificación* son los dos centros alrededor de los que bascula el paso de la naturaleza a la aceptación de la regla, tanto en el totemismo como en la génesis del *superyó* individual, el carácter y la conciencia moral. En estos textos la estructura sintética naturaleza-regla parece ser la misma para los dos ámbitos en lo referente a sus elementos básicos y los flujos dinámicos que estos describen,

añadiendo así a las anteriores analogías una *analogía de estructura* entre el totemismo y la zoofobia.

Si el animal totémico es el padre, resultará, en efecto, que los dos mandamientos capitales del totemismo, esto es, las dos prescripciones tabú que constituyen su nódulo, o sea, la prohibición de matar al tótem y la de realizar el coito con una mujer perteneciente al mismo tótem, coincidirán en contenido con los dos crímenes de Edipo, que mató a su padre y se casó con su madre, y con los deseos primitivos del niño, cuyo renacimiento o insuficiente represión forman, quizá, el nódulo de todas las neurosis. Si esta semejanza no es simplemente un producto del azar, habrá de permitirnos proyectar cierta luz sobre los orígenes del totemismo en remotísimas épocas, esto es, nos permitirá hacer verosímil la hipótesis de que el sistema totémico constituye un resultado del complejo de Edipo, como la zoofobia de Juanito o la perversión del pequeño Arpad. (Freud, S., 1999: 151-155).

Para completar la hipótesis del origen del totemismo veremos ahora qué tiene que decir Freud respecto de la obra de Robertson Smith, otro autor en el que se apoya para establecer la analogía completa entre los mecanismos de la cultura y el psiquismo y que va a permitir a Freud aquilatar aún más su explicación de la génesis del totemismo para procurarse un resultado final más completo. Robertson, autor que centra su estudio en los ritos de distintas religiones antiguas, formula en sus escritos una hipótesis acerca del fenómeno del *banquete totémico* que resultará muy adecuada para insertarse en el discurso freudiano. Este banquete, en el que se fusionaban los miembros del grupo, tenía un carácter *sacrificial*, lo cual resultará sumamente relevante en cuanto descubramos quién ocupa el lugar de la víctima en el sacrificio y qué lógica le une con la totalidad de sujetos que celebran su comunión. En los textos de Robertson se expresa con claridad que el animal sacrificado es un miembro del mismo clan, y además un miembro cuyo sacrificio solamente puede llevarse a cabo por una colectividad de individuos que, al mismo tiempo, se identifican con él de alguna manera, llegando finalmente a la conclusión, muy conveniente para el discurso de Freud, de que el animal que está siendo sacrificado en el banquete totémico representa *la divinidad* de referencia de la tribu o el clan. El sacrificio se entiende así como un acto de unión, celebración y fusión socio-religiosa entre los distintos miembros de un clan determinado y, al mismo tiempo, entre todos los miembros del clan y la divinidad. Se llevaba a cabo en un contexto en el que el sacrificio y el consumo de lo sacrificado, esto es, el banquete, se daban a la vez, de tal modo que el acto de consumir unidos la carne sacrificada servía

como elemento conjuntivo entre los miembros del clan y la divinidad totémica protagonista de la ceremonia.

Expone Robertson que el sacrificio sobre el altar constituía la parte esencial del ritual de las religiones antiguas. Dado que en todas ellas desempeña idéntico papel, puede referirse su nacimiento a causas generales, que produjeron en todas partes los mismos efectos (...) Todo nos hace suponer que el sacrificio no era primitivamente sino „un acto de camaradería (fellowship) social entre la divinidad y sus adoradores’, un acto de comunión de los fieles con su Dios. (Freud, S., 1999: 156-157).

Participando de una comida con la divinidad se expresaba la convicción de que se era de la misma sustancia que ella, pues no se compartía nunca una comida con aquellos que eran considerados como extranjeros.

La comida de sacrificio era, pues, primitivamente, una comida solemne que reunía a los miembros del clan o de la tribu conforme a la ley de que sólo los miembros del clan podían comer reunidos. (Freud, S., 1999: 159).

El sacrificio era un sacramento; la víctima, un miembro del clan, y en realidad, el antiguo animal totémico, el mismo dios primitivo, cuyo sacrificio y absorción reforzaban la identidad de los miembros de la tribu con la divinidad. (Freud, S., 1999:163).

Partiendo de estos datos, y con ayuda de las anteriores referencias a la zoofobia no será difícil seguir la pista al razonamiento freudiano e ir reduciendo este fenómeno al complejo de Edipo. Para comprender esta similitud recordemos la actitud ambivalente del pequeño Arpad hacia las gallinas sacrificadas, cuya muerte celebra y luego llora, y su identificación con ese género de animales. Recordemos al niño Juanito, que albergaba el deseo de la muerte de los caballos al mismo tiempo que una intensa admiración y un vivo interés por ellos. Resulta sencillo, a ojos de Freud, encontrar esas actitudes reflejadas de modo inequívoco en los textos de Robertson referentes al banquete totémico, en el cual se sacrifica a una víctima con la que existe una identificación muy fuerte en un contexto de llanto y pena por su muerte, seguido por un período festivo de gran excitación.

Una vez llevado a cabo el acto sangriento, es llorado y lamentado el animal muerto. El duelo que esta muerte provoca es dictado e impuesto por el temor de un castigo, y tiene, sobre todo, por objeto, según la observación de Robertson Smith referente a una ocasión análoga, sustraer al clan a la responsabilidad contraída.

Pero a este duelo sigue una regocijada fiesta en la que se da libre curso a todos los instintos y quedan permitidas todas las satisfacciones. Entrevemos aquí, sin dificultad, la naturaleza y la esencia misma de la fiesta.



Una fiesta es un exceso permitido y hasta ordenado, una violación solemne de una prohibición. (...)¿Pero qué significa el duelo consecutivo a la muerte del animal totémico y que sirve de introducción a esta alegre fiesta? Si la tribu se regocija del sacrificio del tótem, que es un acto ordinariamente prohibido, ¿por qué lo llora al mismo tiempo? (Freud, S., 1999: 165-166).

Contestando a la pregunta planteada en el texto, tendremos que afirmar que si lo llora al mismo tiempo que celebra su muerte es, precisamente, porque existe una *ambivalencia* de sentimientos, dos pulsiones contrapuestas que luchan y dan lugar al fenómeno del banquete, con lo que concluimos que *la dualidad pulsional se revela aquí como responsable de la estructura misma del banquete* que nos presenta Robertson. Vemos presentes de nuevo los dos elementos nodulares de las estructuras de lo cultural y lo psíquico, la *identificación* y la *ambivalencia*. Este texto resulta ahora de gran ayuda para comprender las conclusiones que Freud extrae de este episodio. Siguiendo la analogía con las fobias infantiles, afirmaremos que *el animal totémico sacrificado es el padre*. Pero la figura del padre puesta en juego en la formulación del banquete totémico no es idéntica al padre personalizado del pequeño Arpad, sino una modalidad diferente con distintos rasgos a los que presenta el padre del sujeto psíquico. Esta figura paterna que nos ocupa pertenece a una forma de “familia natural” que está directamente relacionada con la hipótesis de Darwin, según la cual, el estado primitivo de sociedad de los hombres no es *una familia* sino más bien *una especie de horda salvaje*, en palabras del propio autor. Para entender completamente esta diferencia y la formulación final propuesta Freud respecto del origen del totemismo tendremos que articular las ideas de Darwin con las reflexiones acerca de la zoofobia y el banquete totémico. Veremos ahora como estos tres segmentos que hemos recorrido confluyen en la expresión estructural final del origen del totemismo, y también en la identificación definitiva entre los mecanismos edípicos que generan la identidad psíquica y los que generan la identidad cultural.

El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es, en realidad, una sustitución del padre, hecho con el que se armoniza la contradicción de que estando prohibida su muerte en época normal, se celebre como una fiesta su sacrificio, y que después de matarlo se lamente y llore su muerte. La actitud afectiva ambivalente, que aún hoy en día caracteriza el complejo paterno de nuestros niños, y perdura muchas veces en la vida adulta, se extendería, pues, también, al animal totémico, considerado como sustitución del padre.

Confrontando nuestra teoría psicoanalítica del tótem con el hecho de la comida totémica y con la hipótesis darviniana del estado primitivo de la sociedad humana, se nos revela la

posibilidad de llegar a una inteligencia de estos problemas y entrevemos una hipótesis que puede parecer fantástica, pero que presenta la ventaja de reducir a una unidad insospechada series de fenómenos hasta ahora inconexas. (Freud, S., 1999: Pág. 166).

Una vez expuestas todas las analogías que Freud ha establecido vamos a recoger los diferentes elementos teóricos que se han propuesto para observar cómo, convenientemente integrados, van a dar lugar a una hipótesis final que es el núcleo de la obra *Tótem y tabú*, y en la cual Freud expone un modelo de génesis de la sociedad basado por completo en los presupuestos presentes en el complejo de Edipo.

La organización más primitiva que conocemos y que subsiste aún en ciertas tribus consiste en asociaciones de hombres, que gozan de iguales derechos y se hallan sometidos a las limitaciones del sistema totémico, ajustándose a la herencia por línea materna. ¿Puede esta organización provenir de la postulada por la hipótesis de Darwin? Y en caso afirmativo ¿qué camino ha seguido tal derivación?

Basándonos en la fiesta de la comida totémica podemos dar a estas interrogaciones la respuesta siguiente: los hermanos expulsados se revinieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna. Unidos emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de su superioridad fue un progreso de la civilización, quizá el disponer de una arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo, se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable, que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales de las restricciones morales y de la religión.

Para hallar verosímiles estas consecuencias haciendo abstracción de sus premisas, basta admitir que la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y admiraban. Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo, surgió el remordimiento y nació la conciencia de culpabilidad, confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida, circunstancias todas que comprobamos aún, hoy en día en los destinos humanos (...) En un principio es sustituida la horda paterna por el clan fraterno, garantizado por los lazos de sangre. La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de la culpabilidad.

Contrariamente a las concepciones modernas del sistema totémico y de acuerdo con otras anteriores, nos revela pues el psicoanálisis una íntima conexión entre el totemismo y la exogamia, y asigna a ambos un origen simultáneo. (Freud, S., 1999: 168-171).

La rebelión de los machos jóvenes contra el padre, acaparador de las hembras, el asesinato del mismo, el banquete totémico y el “retorno” del padre en forma de conciencia moral de la mano de la ambivalencia, son la estructura vertebral de esta hipótesis, convergiendo en ella todas las analogías anteriores para proponer una fórmula casi “narrativa”. Pero lo que nos interesa no es la narración en sí misma, sino la estructura que esta revela. Podemos observar fácilmente que los elementos fundamentales siguen siendo los mismos que participan en la superación del complejo de Edipo psíquico, a saber, *la ambivalencia y la identificación posterior*. Al igual que en éste, la regla de la exogamia surge de la mano del sentimiento de culpabilidad por haber matado al padre, hacia el cual, como en todo complejo edípico individual, se albergan sentimientos contrapuestos, una ambivalencia pulsional provocada por la convivencia de la agresividad y el amor. Esto último, a pesar de ser análogo estructuralmente al suceder psíquico individual, puede ser responsable de una diferencia entre ambas formas de comprender la estructura del complejo de Edipo. En el complejo de Edipo psíquico la regla del incesto viene ya dada desde fuera como una barrera contra la que se estrellan las pulsiones (recordemos que es el mundo exterior con sus normas lo que impide la satisfacción de los impulsos del niño respecto de su padre y su madre), y lo que se generan son los rasgos de carácter y la conciencia moral, si se quiere conceptuados como reglas psíquicas. Esto sucede en el momento en que los padres “echan de su cama” al niño que, a partir de entonces, comienza a identificarse según los flujos pulsionales explicados en el complejo de Edipo para procurarse una satisfacción nihilista. En la estructura que se nos propone en *Tótem y tabú* se está aplicando la estructura del Edipo, pero no a nivel individual, como génesis del carácter, sino a nivel global, casi absoluto, en el sentido de que aquí lo que expresa es el mecanismo por el que aparece la regla primera, la regla por antonomasia, la prohibición del incesto, como ya vimos leyendo a Lévi-Strauss. Lo que está poniendo de manifiesto la estructura del Edipo cultural de *Tótem y tabú* es el paso de la lucha natural a la estructura social. En el momento del asesinato del padre la pulsión tanática se libera y genera, de mano de la ambivalencia constitucional, una “respuesta rebote” de Eros, la pulsión amorosa, por causa de la cual ese padre desaparecido se recupera más tarde como forma de *superyó*

colectivo de la mano de la culpabilidad. En el razonamiento de *Tótem y tabú Freud* deriva la erección del tótem como divinidad de la tribu del sentimiento de culpabilidad que produce la ambivalencia pulsional. Amor y odio vienen ya relacionados entre sí de forma inseparable. Aún sin existir un entramado de reglas, las propias pulsiones están ya generando normatividad desde su convivencia con el entorno natural. Observamos aquí el mecanismo esencial por el cual se abandona la naturaleza y se constituye cultura y desvelamos sus condiciones necesarias y suficientes que son dos, la *ambivalencia pulsional constitucional* del sujeto humano y *el mecanismo de identificación* como forma de superar los conflictos y frustraciones que naturalmente se derivan de la misma. Una vez dados estos dos elementos, el puente que pasa de la naturaleza a la cultura es fácilmente transitable. Como el mismo texto afirma, los sentimientos cariñosos *tenían que imponerse*. De esta aparente facilidad con que *ambivalencia e identificación* producen el paso a la cultura se deriva también el carácter heterónomo de la misma cultura que generan, puesto que las reglas así nacidas provienen de una identificación producida de forma automática para equilibrar el mundo pulsional de los sujetos, como un mecanismo que actúa más allá de toda intervención racional cuando no más allá de toda conciencia. Así, desde esa matriz pulsional de odio-amor dada en la naturaleza, se derivan culturas por completo *heterónomas* que dependen de la constitución natural del ser humano y no de su condición racional, pues son un efecto rebote de la dualidad pulsional como lo es el carácter en la neurosis. De este modo la sociedad se genera del mismo modo que el carácter, como un mero *efecto*, el “*efecto cultura*”, efecto de una causa que nunca es causa de sí misma y que no es, por tanto, autónoma en el sentido moral, sino *derivada de las determinaciones ya puestas en juego por una condición natural*.

Atendamos ahora a algunos pormenores que nos plantea la situación en que nos encontramos. Entendemos que lo que en el psiquismo aparece como una fusión de regla y naturaleza, se nos muestra en la génesis de la cultura, además, como un mecanismo originario de la regla misma y con ello podemos deslindar una *diferencia* entre ambas formas de comprender el complejo de Edipo en la obra freudiana. Surge una modalidad de Edipo cultural que sería *primero*, en el cual se arranca de las condiciones naturales del ser humano para explicar la génesis de la regla, con lo que el Edipo psicológico sería aparentemente *posterior*, puesto que todas las formulaciones que del mismo aparecen dan ya por supuesta de antemano la regla, que funciona como una barrera que provoca los mecanismos de identificación y satisfacción nihilista. A pesar de que ambos

complejos funcionan en esencia de manera idéntica, puesto que gestionan la frustración a través de la identificación, aparece una diferencia entre ambos susceptible de ser reducida. En el caso de la narración de los sucesos de *Tótem y tabú*, *el acto se lleva a cabo* y existe una comisión del asesinato que produce el arrepentimiento, mientras que en el caso psíquico no hay ninguna realización de acciones, sino una desviación directa por la imposibilidad de llevar a cabo los actos deseados.

## **GENESIS PSÍQUICA**

AMBIVALENCIA-**DESEO** -CULPABILIDAD –GENESIS MORAL

## **GENESIS CULTURAL.**

AMBIVALENCIA-**ACTO** -CULPABILIDAD-GENESIS MORAL.

Esta diferencia es susceptible de cierto grado de reducción teórica, para ello, Freud considera de nuevo la analogía de funcionamiento entre la vida de los neuróticos y la vida de los salvajes descubriendo en el principio de omnipotencia de las ideas un filón a partir del cual trabajar esta diferencia. Este principio viene a significar que en la vida del neurótico los contenidos mentales son capaces de generar los mismos efectos psíquicos que las realidades, y lo mismo sucede en la cultura tabú, como pudimos corroborar con el ejemplo propuesto en páginas anteriores que hacía referencia a aquel sujeto que, al llevar a cabo un acto que suponía romper con sus normas tabú, sucumbe y muere en virtud de un mal que podríamos llamar psicossomático. Lo que aquí se quiere decir es que *bastaría con el intenso deseo de los hijos por asesinar al padre para desencadenar la culpabilidad*. La propia dinámica de las pulsiones hace nacer la culpabilidad de la conmoción que recibe el sentimiento amoroso ante la irrupción del sentimiento de destrucción. Esta dualidad puede generar la identificación por sí misma sin necesidad de llevar a cabo el acto de asesinato. En el caso de que, como sucede en el Edipo psíquico, baste con el deseo de asesinato para desencadenar la respuesta ambivalente del psiquismo y generar la moral de la mano de la culpabilidad, habríamos reducido otra de las posibles diferencias que aparecen entre el Edipo psíquico y el Edipo cultural propuesto en *Tótem y tabú*. Así lo vemos reflejado en los siguientes textos.

Pero cuando investigamos en estos neuróticos los actos que han despertado tales reacciones, quedamos defraudados. La conciencia de la culpabilidad no se basa en algunos actos, sino en impulsos y sentimientos orientados hacia el mal, pero que jamás se han traducido en una acción.

La conciencia de la culpabilidad, que agobia a estos enfermos, se basa en realidades puramente psíquicas y no en realidades materiales. Los neuróticos se caracterizan por situar la realidad psíquica por encima de la material, reaccionando a las ideas como los hombres normales reaccionan tan solo a las realidades.

¿No podrá acaso haber sucedido algo análogo entre los primitivos? Podemos atribuirles, justificadamente, una extraordinaria sobreestimación de sus actos psíquicos como fenómeno parcial de su organización narcisista. Por lo tanto, los simples impulsos hostiles contra el padre y la existencia de la fantasía optativa de matarle y devorarlo hubieran podido bastar para provocar aquella reacción moral que ha creado el totemismo y el tabú. De este modo, eludiríamos la necesidad de hacer remontar los comienzos de nuestra civilización, que tan justificado orgullo nos inspira, a un horrible crimen, contrario a todos nuestros sentimientos. El encadenamiento causal que se extiende desde tales comienzos hasta nuestros días no quedaría interrumpido por este hecho, pues la realidad psíquica bastaría para explicar todas las consecuencias indicadas. (Freud, S., 1999: 186).

Este texto no sólo refiere que la aceptación del principio de la omnipotencia de las ideas nos libera de ser “siempre herederos de un asesinato”, como dice Freud. Lo que a nosotros nos parece interesante es que al realizar este giro, Freud *equipara aún más la estructura psíquica y la génesis cultural*, y permite que la analogía de ambas sea mayor, puesto que ninguna de ellas dependería de acto ninguno para instaurar la regla social, como tampoco depende para desencadenar la regla de carácter. Es decir que, en este sentido, somos partidarios de entender esta reflexión freudiana como la más adecuada, la más plástica y la que más rendimiento produce por ser adaptable a distintas situaciones y ajustar mejor y más claramente las dos modalidades de aplicación del complejo de Edipo. Ello no implica que no pueda suceder *de hecho* que los actos de homicidio o agresión al padre se den en la realidad, implica que *de derecho* la estructura generadora de identidad se despliega sean o no estos actos llevados a cabo. Lo esencial es que *la estructura se desvincula por completo de la sucesión histórica de actos reales para ponerla en el plano de una disposición estructural que explica la cultura y el psiquismo*. En el texto que exponemos a continuación Freud se decanta por darle la preeminencia a la acción, no obstante, tendríamos que seguir preguntándonos si se puede sostener que la estructura cultural se da a consecuencia de un acto, pues se podría derivar de ello que esta estructura no existiría antes del mismo, esto es, *no existiría*

*ambivalencia lo suficientemente potente para restringir la acción de asesinato, y sí existiría para erigir luego un Tótem y unas reglas sociales. ¿Donde queda la ambivalencia del flujo pulsional dirigido hacia el padre, si, como afirma Freud en el texto que exponemos a continuación, “el primitivo no conoce trabas a la acción”? Si el acto es resultado de la pulsión agresiva, ¿por qué no es un resultado de la pulsión erótica la represión del mismo? A nuestro modo de entender la ambivalencia ha de existir desde el comienzo y ha de ser indiferente a la estructura identitaria, ya sea cultural o psíquica, el que haya o no haya acto. Parece ser una exigencia de correspondencia con los datos tomados de Robertson y Darwin lo que lleva a Freud preferir el acto a la intención, y no la rigurosidad teórica en la comparación de ambas estructuras.*

Cierto es que ni el salvaje ni el neurótico conocen aquella precisa y decidida separación que establecemos entre el pensamiento y la acción. En el neurótico, la acción se halla completamente inhibida y reemplazada totalmente por la idea. Por el contrario, el primitivo no conoce trabas a la acción. Sus ideas se transforman inmediatamente en actos. Pudiera incluso decirse que la acción reemplaza en él a la idea. Así, pues, sin pretender cerrar aquí con una conclusión definitiva y cierta la discusión, cuyas líneas generales hemos esbozado antes, podemos arriesgar la proposición siguiente: en el principio era la acción. (Freud, S., 1999: 188).

Después de haber recorrido todas las analogías que nos plantea el autor a lo largo del texto, nos vemos en condiciones de formular un esquema general de las propuestas que ofrece la obra de Freud respecto de la fertilidad teórica del complejo de Edipo. Algunos de sus contenidos se entienden con claridad y otros serán más desarrollados en epígrafes posteriores. Pensamos, en resumen, que se puede entender el complejo de Edipo como *una estructura dinámica única que supone la síntesis de los materiales naturales que son las pulsiones eróticas y tanáticas mediante una satisfacción nihilista basada en la identificación, que tiene como efecto necesario la génesis de una identidad, bien sea cultural o psíquica*. Podemos afirmar que los dos elementos responsables de este proceso son:

*-La constitución ambivalente del sujeto* en lo referente a las pulsiones que son la materia de lo que hemos llamado síntesis cultural.

*-La identificación como modo de desviar los destinos de estas pulsiones cuando entran en conflicto*. Es aquí donde hemos de hacer una subdivisión en tres momentos de actuación de la identificación. Podemos diferenciar las distintas formas de aplicación en que aparece este mecanismo en los textos freudianos, ya que sigue existiendo una

diferencia fundamental entre el complejo de Edipo que hasta ahora estudiamos y el que Freud aplica al paso de la naturaleza a la cultura. Tratemos de exponer esta diferencia que a nuestro modo de ver da lugar a tres funcionamientos o aplicaciones de la misma estructura edípica, las dos primeras se corresponden con los textos que hemos estudiado, la tercera la enunciamos aquí pero será estudiada más a fondo en epígrafes posteriores:

-En el momento *génesis de la identidad cultural* en donde está implicada la génesis de la regla misma *la identificación soluciona un conflicto entre las pulsiones erótica y tanática*, como podemos ver en *Tótem y tabú*. Cuando hablamos de la cultura refiriéndonos a su génesis, el sujeto es ya la naturaleza humana precultural y hablamos de que lo que choca no es el mundo pulsional contra el reglado, sino las dos tendencias pulsionales entre sí, de cuyo choque se deriva la regla que está ya de antemano en otros funcionamientos del complejo de Edipo.

-En la *génesis de la identidad psíquica* la identificación soluciona *conflictos de las pulsiones con reglas reales que impiden su satisfacción* y además soluciona *conflictos de las pulsiones entre sí* como podemos ver en *El yo y el ello* y en los textos freudianos orientados al tratamiento del individuo. Cuando hablamos del Edipo infantil existe una norma frente a la que choca el mundo pulsional del niño y frente a la cual se erige el carácter.

-En la *identidad cultural ya establecida* la identificación soluciona *conflictos de las pulsiones con reglas reales que impiden su satisfacción* y además soluciona *conflictos de las pulsiones entre sí*. Los textos que ilustran esto están más orientados al funcionamiento edípico de culturas o pueblos, como podremos ver en *Moisés y la religión monoteísta*, *El malestar en la cultura*, *Psicología de las masas y análisis del yo* y otros. Cuando hablamos de la identidad cultural en sentido recurrente existen unas normas culturales frente a las cuales choca el mundo pulsional del grupo y frente a las cuales se desarrolla la identidad cultural.

Estas tres formas de funcionamiento no siempre están diferenciadas por Freud, pero nos parece interesante y aclaratorio tomar esta división como una herramienta para comprender las formas de empleo del complejo de Edipo en la obra del mismo, ya que, a pesar de que en los tres casos la identificación es el mecanismo de satisfacción nihilista que permite encontrar un equilibrio entre las pulsiones y una manera de habitar el mundo, consideramos que en Freud se puede distinguir la identidad cultural, con su recurrencia generación tras generación, de la propia génesis de la identidad cultural, y

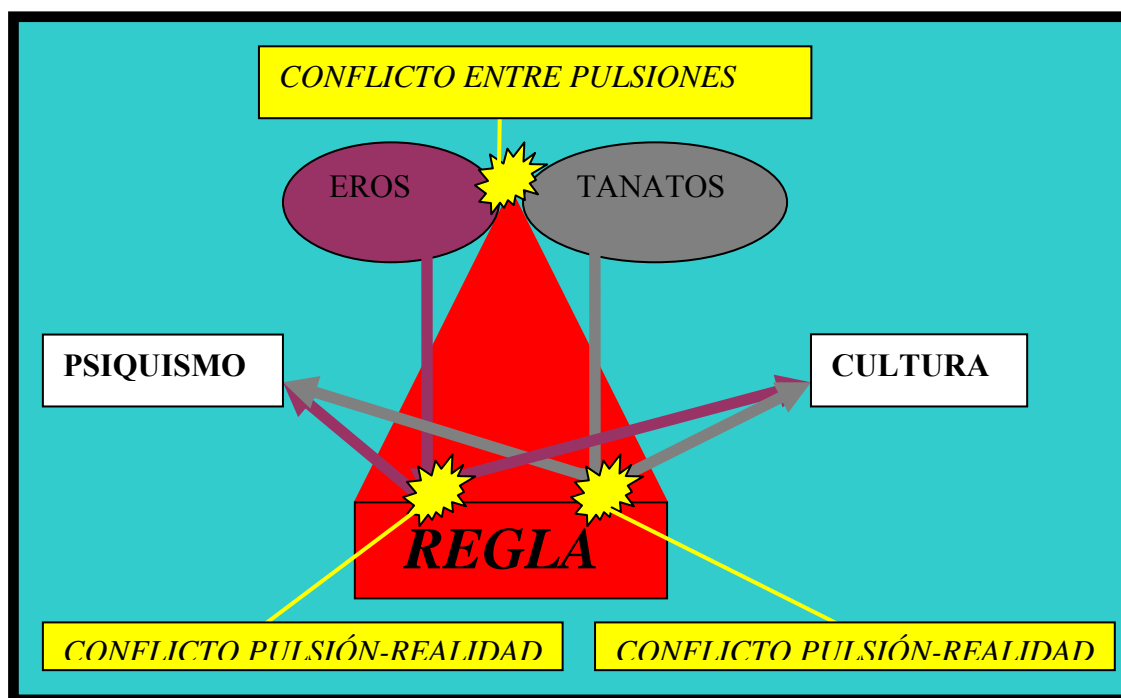


ambas de la identidad psíquica. No es lo mismo cuando Freud considera la estructura edípica de una sociedad en la que ya hay unas normas morales establecidas y frente a las cuales el grupo organiza su economía libidinal, (esta es la que estudiaremos en las siguientes páginas) que cuando considera una horda sin reglas y la estructura edípica por la cual aparecen. Es por ello que, a pesar de funcionar en los tres casos los mismos principios, la aplicación de la estructura edípica no es exactamente la misma en todos los casos. Este es, en definitiva, el esquema que hemos extraído de *Tótem y tabú* y del que creemos que se pueden derivar *tres aplicaciones o funcionamientos de la estructura del complejo de Edipo*, a saber, el complejo de Edipo como *aplicación primigenia de la estructura identitaria* que da lugar a la regla, el Edipo como *aplicación cultural recurrente de la estructura identitaria* y el complejo de Edipo como *aplicación psíquica de la estructura identitaria*. Esta división está basada en tres tipos de conflictos, a saber, el conflicto entre las dos pulsiones fundamentales, el conflicto entre estas y la realidad normativa en su versión cultural, y el conflicto entre estas y la realidad normativa en su versión psíquica. Esta versión “triple” del complejo de Edipo no deja de revelar al mismo tiempo que *la estructura de las tres síntesis naturaleza-cultura es única y está basada siempre en esos dos pilares que hemos definido, ambivalencia e identificación*. El esquema motriz de la energía pulsional parece ser el mismo en tres momentos distintos y en tres diferentes situaciones. Es por ello que cerramos aquí el bucle que Freud realiza en *Tótem y tabú* con la esperanza de haber fundamentado de una manera más o menos eficaz la reducción de psiquismo y cultura a una matriz edípica única, responsable de las formas de aplicación de la síntesis que supone el mecanismo identidad respecto del eje diacrónico-dinámico tanto en su versión cultural como en su versión psíquica.

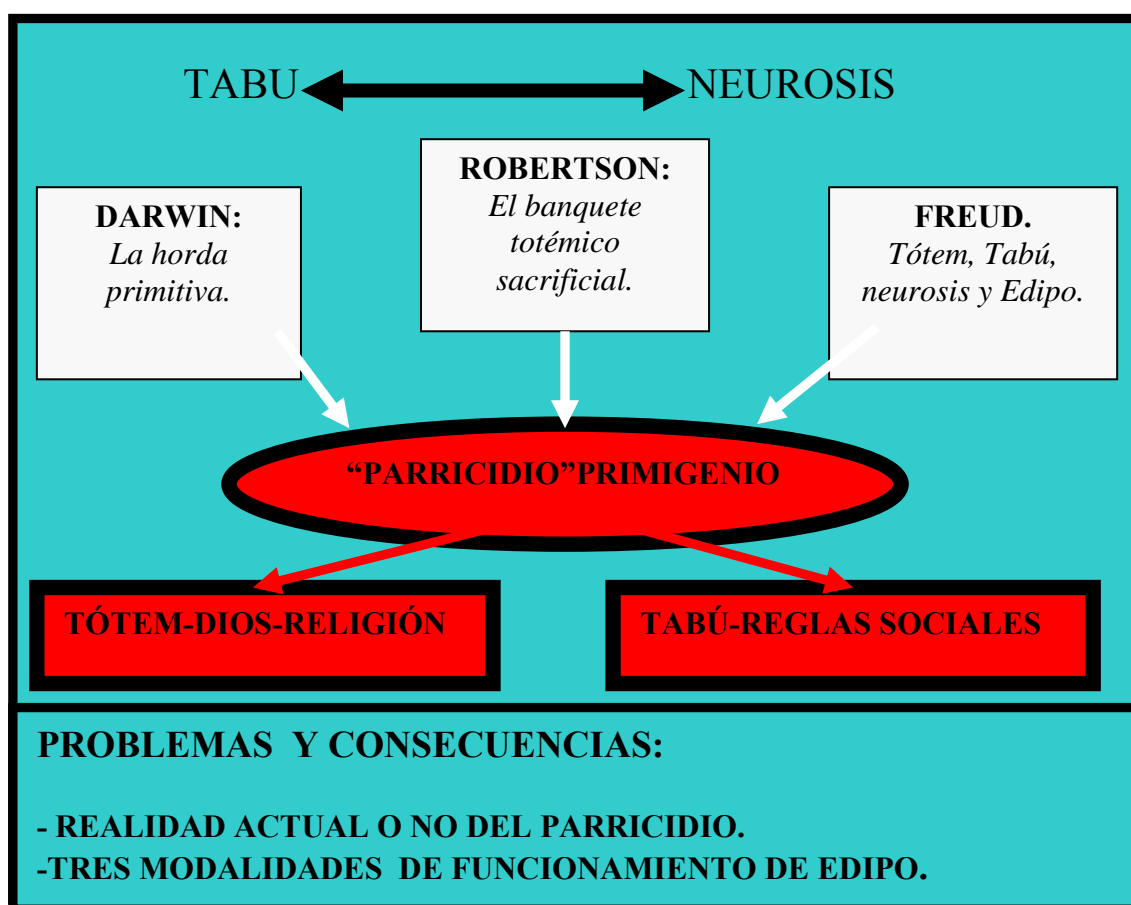
De la investigación que hasta aquí hemos desarrollado en la forma más sintética posible, podemos deducir, como resultado, que en el complejo de Edipo coinciden los comienzos de la religión, la moral, la sociedad y el arte, coincidencia que no se nos muestra perfectamente de acuerdo con la demostración aportada por el psicoanálisis de que este complejo constituye el nódulo de todas las neurosis, en cuanto hasta ahora nos ha sido posible penetrar en la naturaleza de estas últimas. (Freud, S., 1999: 182).

Ofrecemos, por último, una representación visual de la estructura de las tres aplicaciones del complejo de Edipo (esquema 11) y un esquema general de la argumentación desarrollada en *Tótem y tabú* (esquema 12)

## ESQUEMA 11



## ESQUEMA 12.



### 3.8.2-Edipo y religión. *Moisés y la religión monoteísta.*

En este epígrafe desarrollaremos la reflexión freudiana respecto de la posibilidad de reducción a la estructura del complejo de Edipo de las formaciones religiosas que se recogen bajo el término *monoteístas*. A pesar de que son tratadas, en este caso, a través del estudio de la historia religiosa del pueblo judío, las conclusiones del estudio tienen aplicación a todas las formas religiosas organizadas alrededor de una única deidad, como fácilmente se podrá apreciar en las páginas que siguen. Esta reflexión de Freud está recogida en el texto *Moisés y la religión monoteísta* en el que se examinan comparativamente las estructuras del complejo de Edipo psíquico y la religión mosaica dentro del proceso de análisis histórico de la religión judaica, definiendo las relaciones y las posibles analogías existentes entre ambas realidades. La premisa fundamental de la que parte Freud y sobre la que estructura el texto es la hipótesis histórica de que Moisés no fue, como afirman las escrituras sagradas del pueblo judío, un niño judío entregado a los egipcios tras la peripecia del canasto en el río, sino que en realidad Moisés fue, como se tratará de demostrar, *un egipcio nacido en Egipto*. A partir de una reflexión histórica que se tiene su punto de partida en esta hipótesis fundamental Freud tratará de descubrir en el devenir del pueblo judío rasgos y estructuras comparables a las que ya conocemos para el mundo psíquico.

En una precedente colaboración a esta revista intenté afianzar con un nuevo argumento la sospecha de que el hombre Moisés, libertador y legislador del pueblo judío, no fue judío sino egipcio (...) esta hipótesis nos ofrece, como primer resultado un enigma de difícil solución. Cuando un pueblo o una tribu se dispone a una gran empresa, cabe esperar que uno de sus miembros se erija en jefe o sea elegido para esta función. Pero no es fácil conjeturar qué puede haber inducido a un encumbrado egipcio -príncipe quizá, sacerdote o alto funcionario a encabezar una horda de inmigrantes extranjeros, culturalmente inferiores para abandonar con ellos su país. (Freud, S., 1997g: 3248).

Como vemos en el texto, la hipótesis de partida suscita ya una inmediata cuestión, a saber, qué móviles condujeron a un egipcio de posición privilegiada a abandonar su pueblo y sus costumbres para conducir al éxodo a un pueblo extranjero de costumbres ajenas, al que trasladó lejos de su tierra y convirtió, además, en seguidor de una nueva religión. Freud responde a esta pregunta con una especulación acerca del estado de la religión Egipcia de aquel entonces. A pesar de que el culto tradicionalmente

generalizado en Egipto era de carácter politeísta, Freud sitúa en ese período histórico una variante religiosa episódica que presentaba, en cambio, un carácter decididamente monoteísta y unas características propias y muy distintas de la religión oficial. Esta es la religión del dios Atón, la cual, con este único dios como protagonista central del culto, aparece como un extraño experimento dentro de la religiosidad egipcia tradicional, siempre plagada de múltiples divinidades. Esta nueva creencia será fundamental para comprender la posterior inclinación de Moisés a abandonar su pueblo.

Ahora nos aventuramos a formular la siguiente conclusión: Si Moisés era egipcio y si transmitió a los judíos su propia religión, entonces esa fue la de Ikhnatón, la religión de Atón. (Freud, S., 1997g: 3253).

Si seguimos las hipótesis freudianas que sitúan a Moisés en la época de Ikhnatón y lo relacionamos con este faraón, se aclara la problemática respecto de las intenciones que lo impulsaron a ser el caudillo de los judíos. Podemos suponer así que Moisés era un hombre encumbrado en la escala social, posiblemente con intenciones de dirigir un día a su pueblo o gobernar el reino. Supongamos, además, que era un seguidor convencido del nuevo culto y estaba muy estrechamente vinculado al faraón con lo que, al morir el rey y comenzar la reacción contra los cambios religiosos que este había introducido, vió destruidas todas sus expectativas de acceder al poder, ya que, si no quería abjurar de sus convicciones religiosas, no existiría en Egipto un futuro satisfactorio para él. Freud propone la idea de que, en ese momento de crisis, encontró una extraordinaria solución. Moisés concibió el plan de fundar un nuevo imperio y de hallar un nuevo pueblo al cual pudiera dar, para rendirle culto, la religión desdeñada por Egipto. Este pueblo no sería otro que el pueblo judío. Una vez concertado el plan, Moisés se puso a su cabeza y organizó su salida.

Contamos ya con dos de las premisas razonamiento básico de Freud en este texto, a saber, que Moisés era egipcio y que tomó bajo su mando a las tribus hebreas y las vertebró con un aglutinante religioso que no era otro que la religión monoteísta de Atón. Sin embargo, nuevas consideraciones historiográficas vendrán a añadir complejidad a la historia que tenemos entre manos. En este punto, Freud toma como referencia a varios historiadores que plantean que el pueblo hebreo adoptó la nueva religión en un lugar distinto de Egipto, lo cual no se correspondería con lo hasta el momento expuesto. El lugar que proponen estos autores es Palestina, donde la nueva

divinidad a la que correspondería el cambio no se llamaría Atón, sino que tendría por nombre Yahvé. A pesar de que esto, en principio, no parece ajustarse a la historia que venimos contando, la forma en que Freud encajará estas nuevas consideraciones en su esquema provisional resultará decisiva en el desarrollo de esta obra.

Estos nuevos historiadores, como cuyo representante quisiéramos considerar a Edward Meyer, se ajustan al relato bíblico en un punto decisivo. También ellos opinan que las tribus judías, de las cuales surgiría más tarde el pueblo de Israel, adoptaron en determinado momento una nueva religión. Pero este acontecimiento no se habría producido en Egipto, ni tampoco al pie de una montaña en la península de Sinaí, sino en una provincia que se designa Meribanhkadesh, un oasis notable por su riqueza en fuentes y manantiales, situado al sur de Palestina, entre las estribaciones de la península del Sinaí y el límite occidental de Arabia. Allí los judíos adoptaron la veneración de un dios llamado Yahvé, probablemente de la tribu árabe de los madianitas, que habitaba comarcas vecinas. Es muy posible que también otras tribus cercanas adorasen a ese Dios. (Freud, S., 1997g: 3255).

Según las características que proponen estos historiadores Yahvé era un dios volcánico, y en Egipto no hay volcanes, pero sí existen en cambio junto al límite occidental de Arabia, y quizá aún se encontraran en actividad en épocas relativamente recientes. Una de esas montañas debe haber sido el Sinaí-Horeb, donde se suponía que moraba Yahvé. Podría reconstruirse el carácter original de este dios como el de un demonio siniestro y sangriento que ronda por la noche y teme la luz del día. Además, el mediador entre el pueblo y este dios que instituyó la nueva religión, Moisés, era, según la religión judaica, el yerno del sacerdote madianita Jethro, y pacía sus rebaños cuando tuvo la revelación divina, todo lo cual nos pone ante una contradicción. Al mismo tiempo que aparece una nueva deidad con un carácter marcadamente distinto del dios egipcio que hemos presupuesto a Moisés, nos encontramos con que tenemos “otro Moisés” distinto que viene ligado con esta nueva divinidad y su religión. Parecen ahora coexistir simultáneamente dos dioses y dos personajes identificables con Moisés. Pero veamos cómo evoluciona el sistema freudiano para solucionar estas contradicciones.

Para romper la dualidad inicial del personaje de Moisés se acepta la hipótesis histórica de otro autor, Sellin, y se entiende la religión de Yahvé como una religión adoptada por el mismo pueblo que fue conducido por el Moisés egipcio, cuyos supervivientes, tras el éxodo, se asentaron en Canaán y asumieron la nueva religión. Esto lo hicieron después de llevar a cabo un acto que presenta una importancia

fundamental en el desarrollo del razonamiento de Freud en esta obra. El pueblo al que Moisés sacó de Egipto le asesinó.

Adoptemos la hipótesis de Sellin de que el Moisés egipcio fue asesinado por los judíos, que la religión instituida por él fue repudiada. (...) En otros términos: la tribu retornada de Egipto se unió ulteriormente, en la región situada entre aquel país y Canaán, con otras tribus emparentadas que residían allí desde hacía mucho tiempo. La expresión de esta alianza, que dio origen al pueblo de Israel, fue el establecimiento de una nueva religión -la de Yahvé-, común a todas las tribus, suceso que, según Meyer, ocurrió en Kadesh, bajo la influencia madianita. Después de esto, el pueblo se sintió con fuerzas suficientes para emprender la invasión de Canaán. (Freud, S., 1997g: 3261).

En el devenir histórico posterior las dos religiones monoteístas se unen, a pesar de las diferencias manifiestas entre sus contenidos. Probablemente, el dios Yahvé no representaba a un ente extraordinario, sino bastante humanizado, era un dios local brutal y sanguinario que había prometido a sus seguidores la tierra que mana leche y miel y los incitó a exterminar con el filo de la espada a quienes la habitaban. Ni siquiera es seguro que su religión fuese un verdadero monoteísmo y que negase la categoría divina a las deidades de otros pueblos, afirmando, simplemente, que el propio dios era más poderoso que todos los dioses extranjeros. Moisés, el egipcio, en cambio, había dado a una parte del pueblo una representación divina mucho más espiritualizada y elevada, la noción de una deidad única y universal, dotada de infinita bondad y de omnipotencia, adversa a todo ceremonial y a toda magia. El dios Atón representaba una verdad que “dirigía al hombre hacia el fin supremo de una vida dedicada a la verdad y a la justicia”. El dios Atón había sido pacifista, igual que el faraón Ikhnatón, su representante. Yahvé seguramente era un dios más apropiado para un pueblo que se disponía a conquistar territorios nuevos donde vivir. A la larga, el pueblo rechazó la doctrina de Atón suministrada por el primer Moisés y lo eliminó a él mismo. Sin embargo, subsistió su tradición, cuya influencia logró lo que no alcanzara el propio Moisés. El dios Yahvé adquirió nuevas características cuando se mezcló con la religión de Atón y se le atribuyó la hazaña libertadora del Moisés egipcio, pero con el discurrir del tiempo, a la larga, el carácter de Atón se tornó más fuerte que el de Yahvé y volvió a aparecer tras su naturaleza el en principio olvidado dios egipcio. De algún modo, los contenidos con los que el Moisés egipcio dotó al monoteísmo judío sobrevivieron latentes en la nueva

religión y acabaron por fundirse con ella, conservando sus propios caracteres y haciéndolos prioritarios.

El ulterior Dios de los judíos terminó por identificarse con el antiguo dios mosaico en tres puntos importantes. El primero y decisivo es el que realmente fue reconocido como dios único, junto al cual no era posible concebir a ningún otro. El monoteísmo de Ikhnatón fue seriamente aceptado por un pueblo entero; más. Este pueblo se aferró tan enérgicamente a esa idea, que hizo de ella el contenido básico de su vida espiritual, sin dedicar el menor interés a ninguna otra. (Freud, S., 1997g: 3278).

Observamos que, según esta hipótesis histórica, durante el período posterior a la religión de Ikhnatón la idea monoteísta del dios egipcio no sólo cambia, sino que prácticamente se vuelve opuesta e incluso parece mezclarse con el politeísmo y casi desvanecerse por un tiempo, sin embargo, retorna con toda su fuerza tras un largo período de desaparición para volverse a instalar en el corazón del pueblo judío y perdurar durante siglos de historia. Nos interesa muy especialmente este proceso de aparición, desaparición y retorno de la idea monoteísta a lo largo del periplo del pueblo hebreo. Una religión en principio desaparecida puede reaparecer y devorar a la religión que parecía haberla sustituido, y esto en virtud de algún mecanismo a través del cual su influencia queda “conservada” y diferida en el tiempo, a pesar de estar aparentemente ausente durante dilatados períodos de tiempo. A través de un desarrollo teórico que explique la forma en que esto es posible se revelará el modo freudiano de razonar este texto antropológico.

Hacemos nuestra pues la opinión de que la idea de un dios único, así como el rechazo del ceremonial mágico y la acentuación de los preceptos éticos en nombre de ese dios, fueron realmente doctrinas mosaicas que al principio no hallaron oídos propicios, pero que llegaron a imponerse luego de un largo período intermedio, terminando por prevalecer definitivamente. ¿Cómo podremos explicarnos semejante acción retardada y dónde hallaremos fenómenos similares? (Freud, S., 1997g /3279).

La contestación a la pregunta directamente formulada en el texto es ya habitual en el proceder de nuestro autor: hallaremos semejantes fenómenos en el campo de la neurosis individual. Para ilustrar esto, Freud nos propone esta vez el caso de un hombre que, por fortuna, abandona físicamente indemne el lugar donde le ha ocurrido un accidente terrible, por ejemplo, un choque de trenes. A pesar de no mostrar al principio

ningún indicio de dolor o malestar, en el curso de las siguientes semanas y tras un período de aparente normalidad se producen una serie de graves síntomas psíquicos y motores que sólo podrían provenir de la conmoción recibida o de algún otro factor que hubiese actuado en el accidente. Este hombre padece ahora lo que define el psicoanálisis como una *neurosis traumática*. El intervalo transcurrido entre el accidente y la primera aparición de los síntomas se denomina *período de incubación*, aludiendo a las enfermedades infecciosas. Podemos pues establecer una analogía entre el período transcurrido tras la pérdida de influencia del dios egipcio, recobrada más tarde, y el de aparente inexistencia de daños psicológicos en el individuo del ejemplo, los cuales, sin embargo, se manifiestan también después de un período determinado. Pese a sus diferencias fundamentales, el problema de la neurosis traumática y el del monoteísmo judío tienen un punto de coincidencia en ese período de desaparición momentánea, más o menos larga, a la que sigue una reaparición o manifestación de algo que estaba aparentemente oculto. Este es el rasgo común que Freud refiere como fenómeno de *latencia*, y que es la idea central de la analogía.

Todo esto nos prepara para aceptar la posibilidad de que nuestro problema haya de solucionarse recurriendo a determinada situación psicológica. (...) La única analogía satisfactoria para el extraño proceso que hemos descubierto en la historia de la religión judía se encuentra en un terreno aparentemente muy remoto, en cambio, es casi tan completa que equivale a una identidad. También allí nos encontramos con el fenómeno de la latencia, con la aparición de manifestaciones incomprensibles y necesitadas de explicación, con la condición básica de una vivencia temprana olvidada más tarde. (...) Todos estos rasgos análogos los presenta, en el terreno de la psicopatología, la génesis de las neurosis humanas, fenómeno correspondiente por entero a la psicología del individuo, mientras que las manifestaciones religiosas atañen, desde luego, a las masas. Ya veremos que esta analogía no es tan sorprendente como a primera vista podría pensarse; que por el contrario tiene más bien carácter axiomático. (Freud, S., 1997g: 3280- 3283).

En las siguientes páginas de su obra Freud ilustra algo más los comportamientos neuróticos que muestran paralelismos entre la vida individual y la experiencia histórica de la religión judaica, para ello, emplea distintos ejemplos extraídos de la experiencia terapéutica con la finalidad de extraer de ellos la estructura que piensa desvelar en el proceso histórico del judaísmo. Veamos un ejemplo.



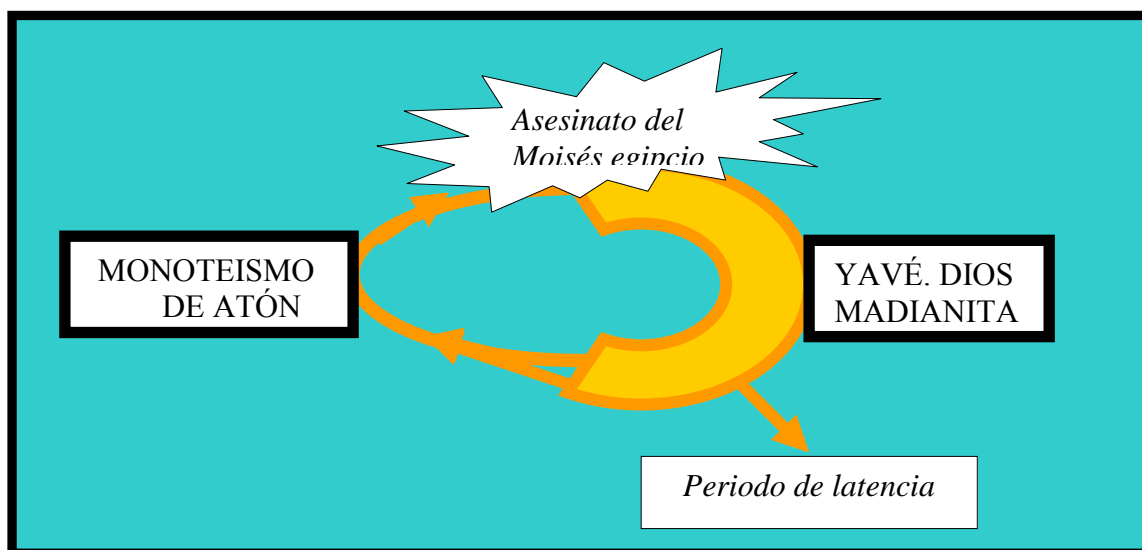
Un niño pequeño, que en los primeros años de su vida había compartido el dormitorio de sus padres, como sucede a menudo en las familias de la pequeña burguesía, tuvo frecuentes y aun constantes oportunidades de observar las relaciones sexuales de los padres, de ver muchas cosas y de oír muchas más, ocurriendo esto a una edad en la que apenas había alcanzado la capacidad de lenguaje. En su neurosis ulterior, desencadenada inmediatamente después de la primera polución espontánea, el insomnio destacaba como síntoma más precoz y molesto: el niño se tornó sumamente sensible a los ruidos nocturnos y una vez despierto, no podía volver a conciliar el sueño. Este trastorno del reposo era un genuino síntoma de transacción: por un lado expresaba su defensa contra aquellas observaciones nocturnas; por el otro era una tentativa de restablecer el estado de vigilia que le permitió atisbar aquellas impresiones. Despertada precozmente su virilidad agresiva por tales observaciones, el niño comenzó a excitar manualmente su pequeño falo y a emprender diversos ataques sexuales contra la madre, identificándose con el padre, cuyo lugar ocupaba al hacerlo. Estas actividades continuaron hasta que por fin la madre le prohibió tocarse el pene, amenazándole además con contárselo al padre, quien le castigaría quitándole el pecaminoso miembro. Tal amenaza de castración tuvo un efecto extraordinariamente poderoso sobre el niño, que abandonó su actividad sexual y experimentó una modificación del carácter. En lugar de identificarse con el padre comenzó a temerlo, adoptó una posición pasiva frente a él, y mediante ocasionales travesuras provocaba sus castigos físicos, que adquirieron para él significación sexual, de modo que al sufrirlos pudo identificarse con su maltratada madre. Se aferró cada vez más temerosamente a la madre, como si en ningún momento pudiera pasarse sin su amor, en el que veía la protección contra el peligro de castración que lo amenazaba por parte del padre. Dominado por esta modificación del complejo de Edipo, transcurrió el período de latencia libre de trastornos notables; se convirtió en un niño ejemplar y tuvo éxito en sus labores escolares. Hasta aquí hemos perseguido la repercusión inmediata del trauma, confirmando el fenómeno de la latencia. El comienzo de la pubertad trajo consigo la neurosis manifiesta y dio expresión a su segundo síntoma básico, la impotencia sexual. El adolescente había perdido toda sensibilidad genital, nunca intentaba tocarse el pene ni se aproximaba a una mujer con intenciones eróticas. Toda su actividad sexual quedó limitada a la masturbación psíquica, con fantasías sadomasoquistas en las cuales era difícil dejar de reconocer los derivados de aquellas tempranas observaciones del coito parental. El brote de masculinidad exaltada por la pubertad que trae aparejado se consumió en feroz odio y en rebeldía contra el padre. Esta relación, llevada al extremo de no vacilar siquiera ante la autodestrucción, provocó también su fracaso en la vida y sus conflictos con el mundo exterior. Así le era imposible tener éxito en su profesión, pues el padre se la había impuesto; tampoco tenía amigos y jamás entabló buenas relaciones con sus superiores. Cuando aquejado por estos síntomas e inhibiciones y muerto ya el padre, logró por fin una mujer, se manifestaron en él, como núcleo de su modalidad, rasgos de carácter que convirtieron su trato en empresa muy difícil para cuantos lo rodeaban. Desarrolló una personalidad absolutamente egoísta, despótica y brutal, que parecía sentir la imperiosa necesidad de oprimir y ofender a los demás. Llegó a ser la copia fiel del padre, de acuerdo con la imagen de éste que había plasmado en su memoria, es decir, reanimó la

identificación paterna en la cual el niño pequeño se había precipitado años atrás por motivos sexuales. En estas manifestaciones reconocemos el retorno de lo reprimido que hemos descrito como parte integrante de los rasgos esenciales de toda neurosis, junto con las repercusiones inmediatas del trauma y con el fenómeno de la latencia. (Freud, S., 1997g: 3288-89).

La extracción de la estructura básica de la latencia neurótica que ilustra ampliamente el texto anterior es expuesta con más detalle en el texto siguiente, en el cual se condensa en una formulación concreta la idea directora de la analogía entre los sucesos históricos y la neurosis individual.

Trauma precoz - Defensa - Latencia - Desencadenamiento de la neurosis - Retorno parcial de lo reprimido: he aquí la fórmula que establecimos para el desarrollo de una neurosis. Ahora invitamos al lector a que de un paso más, aceptando que en la vida de la especie humana acaeció algo similar a los sucesos de la existencia individual, es decir, que también en aquella ocurrieron conflictos de contenido sexual agresivo que dejaron efectos permanentes, pero que en su mayor parte fueron rechazados, olvidados, llegando a actuar sólo más tarde, después de una prolongada latencia, y produciendo entonces fenómenos análogos a los síntomas por su tendencia y su estructura. Creemos poder conjeturar estos procesos y demostraremos que sus consecuencias equivalentes a síntomas neuróticos, son los fenómenos religiosos. (Freud, S., 1997g: 3289).

## ESQUEMA 13



El esquema establecido para este caso de neurosis es fácilmente aplicable al problema concreto del pueblo judío, sin embargo, Freud no se detiene a explicar en exclusiva esta inmediata analogía entre la historia de la religión mosaica y la estructura

del neuroticismo respecto de la latencia. Lo que hace, en cambio, es volver atrás en un giro aún más amplio para recoger todos los contenidos de la obra que hemos estudiado anteriormente, *Tótem y tabú*, y retomar, a través de este reciclaje, el origen mismo de la sociedad. De esta amplificación del esquema de la latencia a la historia de la cultura en su conjunto se deriva también una recalificación de todos los procesos religiosos de índole monoteísta. El retorno de la religión de Atón tras el olvido experimentado después del período madianita es un proceso análogo a la neurosis, sí, pero además todo proceso religioso que tenga un carácter monoteísta, incluida la misma religión de Atón, es un renacimiento, tras un período de latencia, de la primera y única estructura religiosa que dio origen a la sociedad, y de la que hemos hablado en las páginas anteriores de *Tótem y tabú*, a saber, el retorno, en forma de un protopadre divino, del padre primigenio asesinado, objeto de las pulsiones amorosas y destructivas, esto es, el complejo de Edipo. Quedan así reducidas a una única estructura identitaria de aplicación variable los fenómenos del psiquismo y la cultura. En los textos que seguidamente sacamos a colación, Freud cierra el recorrido de ese inmenso círculo, y reagrupa los contenidos de *Tótem y tabú* con los de *Moisés y la religión monoteísta* reduciéndolos ambos de forma inequívoca a la estructura del Edipo. Si la religión monoteísta es siempre el retorno de una realidad latente que existe desde que la sociedad se constituyó, y además, la sociedad es, como ya hemos visto en el epígrafe anterior, un efecto de la estructura general del complejo de Edipo, es completamente lógico que todo retorno religioso del monoteísmo quede recogido en el círculo de latencia y retorno que parte de la estructura generadora de cultura por excelencia que es el complejo de Edipo mismo. Así, en este texto se vuelve a cerrar con una vuelta más de tuerca el razonamiento en forma de bucle que define las reflexiones antropológicas de Freud. Cualquier retorno del monoteísmo será efecto de una ambivalencia afectiva dirigida hacia el padre, soterrada en el inconsciente en forma de latencia, que resurge más tarde en la forma de un padre grandiosamente exaltado, al que se ama y se teme, y que es el prototipo de dios monoteísta. La historia de la religión se rige entonces según el esquema de la neurosis, explicando siempre el retorno recurrente del monoteísmo y sus formas derivadas a lo largo de la historia de la religión como un retorno de los efectos traumáticos del pasado tras un período de latencia.

En efecto es digno de particular atención el hecho de que cualquier elemento retornado del olvido se impone con especial energía, ejerciendo sobre las masas humanas una influencia

incomparablemente poderosa y revelando una irresistible pretensión de veracidad contra la cual queda inerte toda argumentación lógica, a la manera del *credo qui absurdum*. (Freud, S., 1997g: 3292).

Del estudio llevado a cabo en esta obra de Freud resulta una gran capacidad de reducción teórica que es aplicable, prácticamente, a cualquier proceso religioso que suponga la emergencia de una figura paternal, protectora y poderosa. Siempre se podrá estudiar el proceso de latencia según el cual esa forma no es sino el retorno de una forma anterior, y esta de otra y, en definitiva, todas del protopadre primigenio, del jefe de la horda precivilizada, del macho dominante del que nos habla *Tótem y tabú*. Es por ello que no resulta sorprendente que Freud analice el cristianismo según el mismo modelo y lo articule, merced al esquema de la latencia y la neurosis, directamente con el judaísmo, forma monoteísta previa con la cual se vincula y, a través de ella, también con el sustrato único de todo monoteísmo, el complejo de Edipo.

Ningún otro sector de la historia de las religiones ha adquirido para nosotros tanta transparencia como la implantación del monoteísmo entre los judíos y su continuación en el cristianismo. (Freud, S., 1997g: 3292).

Todo retorno del monoteísmo se lee según el esquema asesinato - culpabilidad - retorno del padre divinizado. En este caso, la segregación del cristianismo de la religión judaica repite de forma indefectible la estructura misma de la religión judaica. Si el Moisés egipcio fue asesinado y su religión retornó con fuerza mayor, así, Jesucristo será asesinado y resucitado como uno y el mismo que el protopadre divino. En las líneas siguientes podemos observar además como, en el caso del cristianismo, entran en juego todos los elementos que jugaron papel relevante en el trauma original del asesinato del padre primigenio. Freud añade, además, la consideración del hijo como cabecilla del asesinato primordial y la muerte del “hijo de Dios” como penitencia impuesta por su propia culpa, en tanto que él fue el instigador del asesinato de su padre. Como vemos, constantemente se pone en juego la estructura reductora al esquema de *Tótem y tabú* y con él al complejo de Edipo. En las líneas siguientes, Freud considera todas estas variantes de forma pormenorizada, sin embargo, nosotros nos contentamos con exponerlas a modo de ilustración en apoyo de un razonamiento que consideramos ya suficientemente expuesto. Es por ello que no nos detenemos a estudiar en detalle los

matices que el autor introduce en las líneas que siguen, bastándonos con reflejar en ellas el esquema esencial de su proceder lógico.

...un creciente sentimiento de culpabilidad se apoderó del pueblo judío, y quizá aun de todo el mundo a la sazón civilizado, hasta que por fin un hombre de aquel pueblo halló en la reivindicación de cierto agitador político religioso el pretexto para separar del judaísmo una nueva religión. La cristiana. Pablo, un judío romano oriundo de Tarso, captó aquel sentimiento de culpabilidad y lo redujo acertadamente a su fuente protohistórica, que llamó pecado original, crimen contra Dios que sólo la muerte puede expiar. Con el pecado original la muerte había entrado en el mundo. En realidad ese crimen punible de muerte había sido el asesinato del protopadre, divinizado más tarde; pero la doctrina no recordó el parricidio, sino que en su lugar fantaseó su expiación, y, por ello esta fantasía pudo ser saludada como un mensaje de salvación (Evangelio). Un hijo de Dios se había dejado matar, siendo inocente y con ello había asumido la culpa de todos. (...) La circunstancia de que el Redentor se hubiese sacrificado siendo inocente era una deformación evidentemente tendenciosa, difícil de conciliar con el pensamiento lógico, pues, ¿Cómo podría alguien, inocente en el homicidio, asumir sobre sí la culpa de los asesinos mediante el simple expediente de dejarse matar? La realidad histórica, en cambio, no presentaba semejante contradicción. El ‚redentor’ no podía ser sino el principal culpable, el caudillo de la horda fraterna que había derrocado al padre (...) Si Moisés fue ese primer Mesías, Cristo hubo de ser el suplente y sucesor, y en tal caso Pablo pudo también decir a los pueblos, con cierta justificación histórica: ‚Ved, el Mesías en verdad ha vuelto, pues ante nuestros ojos ha sido asesinado’. En tal caso también la resurrección de Cristo tiene una parte de verdad histórica, pues él era en efecto, Moisés resucitado, y tras este, el protopadre de la horda primitiva, que había vuelto en transfiguración para ocupar, como hijo, el lugar del padre. (Freud, S., 1997g: 3292-95).

En las páginas finales de *Moisés y la religión monoteísta* Freud pasa a considerar en una reflexión retrospectiva los problemas que surgen del trabajo teórico realizado. Uno de ellos se refiere a la amplitud de la muestra de religiones que Freud considera y lo consideramos muy brevemente ahora, el otro lo trataremos en un epígrafe particular.

Quizá hallamos logrado demostrar en lo que antecede la analogía entre los procesos neuróticos y los fenómenos religiosos, señalando así el insospechado origen de los últimos. Al llegar a cabo esta transferencia de la psicología individual a la de las masas surgen dos dificultades de distinta índole e importancia que ahora merecerán nuestra atención. La primera reside en que aquí sólo hemos tratado un caso aislado de la rica fenomenología que presentan las religiones, sin arrojar luz alguna sobre los restantes. (Freud, S., 1997g: 3296).

Respecto de la extensión de la capacidad de aplicación de la estructura edípica a la consideración de otras religiones Freud se mantiene cauto alegando, en principio, falta de información. Ofrece, sin embargo, algunos apuntes generales respecto de la religión mahometana, y trata por encima la posible reducción a la matriz edípica de todas las religiones que se basan en el culto de los antepasados. No nos cabe duda que muchas de ellas son susceptibles de semejante análisis, aunque quizá no todas en todos sus aspectos.

La segunda dificultad se refiere directamente al problema del inconsciente colectivo. Si seguimos el rastro al razonamiento que ha dado lugar a *Moisés y la religión monoteísta* observaremos otra vez, muy claramente, la analogía existente entre psicología individual y colectiva que ya en casos anteriores se ha puesto de manifiesto. Sin embargo, la peculiaridad que presenta el caso del pueblo de Israel consiste en que se ha de postular una analogía entre un proceso que se dilata en el tiempo a través de generaciones y un proceso que se da en un sujeto con una vida individual evidentemente mucho más limitada, y esto conlleva necesariamente la comparación de las instancias que en ambos casos se encargan de mantener vivos durante la latencia los contenidos del proceso, es decir, de la memoria que mantiene consciente o inconscientemente los elementos de la estructura. Así, si en el individuo existe un inconsciente responsable de la latencia, este habrá de existir también en el grupo. Es este un problema que aparece varias veces en los textos freudianos y que venimos relegando desde páginas atrás para tratarlo ahora, ya que para ello resulta fundamental tener un esquema general del pensamiento del autor respecto de las relaciones entre psicología individual y colectiva. Recogeremos pues todas las referencias que hemos ido dejando por el camino y haremos un paréntesis para estudiar el posible papel del inconsciente colectivo en la obra de Freud. Esperamos que esta breve digresión nos ayude considerar con más claridad sus siguientes estudios, ya que, llegados a este punto, parece mejor avanzar teniendo este problema, si no resuelto, al menos planteado de la forma más sistemática posible.

La segunda dificultad de esta aplicación a la psicología de masas es mucho más importante, pues ofrece un nuevo problema de carácter esencial. Plantease la cuestión de la forma bajo la cual la tradición actúa en la vida de los pueblos, problema que no se da en el caso del individuo, pues en este queda resuelto por la tendencia en el inconsciente de los restos mnemónicos del pasado. (Freud, S., 1997g: 3296).

### 3.8.3- El problema del inconsciente colectivo.

El problema fundamental que nos ocupa ahora es el siguiente: la equiparación de la estructura de la psiquis individual y su dinámica con la de los grupos culturales exige un soporte teórico que de razón, para estos grupos culturales, de procesos que en la psicología individual están sostenidos sobre el inconsciente, la memoria, la latencia, la represión y su relación con la vida anímica del individuo. Esto se aprecia con claridad en la formulación de la génesis cultural a través del parricidio primigenio y en el mantenimiento de las formaciones morales herederas de él durante generaciones y generaciones. Es evidente en la obra de Freud que todo esto apunta a una consideración de algo así como un inconsciente colectivo que juegue en el grupo el mismo papel que el inconsciente individual juega en el aparato psíquico del sujeto:

...sostengo que en este punto es casi completa la concordancia entre el individuo y la masa: también en las masas se conserva la impresión del pasado bajo la influencia de huellas mnemónicas inconscientes. (Freud, S., 1997g: 3298)

No puede haberse ocultado a nadie que postulamos la existencia de un alma colectiva en la que se desarrollan los mismos procesos que en el alma individual. Admitimos que la conciencia de la culpabilidad emanada de un acto determinado, ha persistido a través de milenios enteros, conservando toda su eficacia en generaciones que nada podrían saber ya de dicho acto... (Freud, S., 1999g: 183).

La obra que acabamos de estudiar no es la única en la que este problema se pone de manifiesto, existen en otras obras distintas menciones del tema que no hemos tratado en su momento y que ahora nos ayudarán a aclarar conceptos para comprender la problemática del inconsciente colectivo. En *El Yo y el Ello*, texto a través del cual nos introducimos en la estructura del complejo de Edipo, aparecían ya consideraciones directamente relacionadas con esta cuestión. Encontramos como un problema a resolver el planteamiento más o menos directo de la relación del complejo de Edipo con la transmisión de la herencia. Este planteamiento se suscita en la explicación freudiana del momento en que se genera la conciencia moral por identificación con los progenitores mediante el desplazamiento de las pulsiones objetales, con la consecuente modificación que el *yo* sufre al introyectar esos impulsos y darles cabida dentro de sí. Nace así lo que denominamos el *superyó*, construido como una identificación del *yo* con los objetos

amado y perdido. A partir de este núcleo surgirán distintas perspectivas acerca de cómo se pueden conformar o heredar contenidos del *superyó* o del *yo* dentro de la especie.

La génesis del *superyó*, por su diferenciación del *yo*, no es, ciertamente, nada casual, pues representa los rasgos más importantes del desarrollo individual y de la especie. Creando una expresión duradera de la influencia de los padres, eterniza la existencia de aquellos momentos a los que la especie debe su origen. (Freud, S., 1993a: 570).

El mismo Freud asume que el *superyó*, que extrae su materia a partir del *ello*, puede estar reproduciendo rasgos de generaciones anteriores, ya que es posible que sucesos repetidos y de gran intensidad vividos por el *yo* (suponemos que el *yo* de otro individuo de una generación anterior) pasen a formar parte de los sucesos del *ello*, y de este modo se transformen en hereditarios por vía somática. En estos textos se pone claramente de manifiesto que los contenidos del *ello* se heredan biológicamente. De esta guisa, no haría el *yo* al extraer de su *ello* el *superyó*, sino resucitar antiguas formas del *yo* que han sido heredadas a través del *ello* por haberse repetido las suficientes veces y con la suficiente fuerza en ocasiones anteriores.

Todo lo que la biología y los destinos de la especie humana han creado y dejado en el *ello* es tomado por el *yo* en la formación de su ideal y vivido de nuevo en relación a sí mismo como individuo. El *ideal del yo* presenta, a consecuencia de la historia de su formación, una amplia relación con las adquisiciones filogénicas del individuo, o sea, con su herencia arcaica. (Freud, S., 1993a: 571).

Se entiende así el *ello* como la reserva que, respecto de la especie, juega el papel que en el individuo ocupa la memoria (consciente o no), pues es algo así como un almacén cuyos contenidos se mantienen latentes y pasan de generación en generación gracias a la propia estructura biológica. Estos contenidos que se conservan a través de dilatados períodos de tiempo podrán después justificar las diferentes analogías que se establecen en los textos antropológicos del psicoanálisis freudiano. Esta será la forma principal de explicar la existencia de una herencia dentro del complejo de Edipo y será el esquema que se aplique en obras posteriores para comprender la posibilidad de la memoria colectiva y el inconsciente colectivo. Veamos ahora algunos rasgos del planteamiento de este problema que dificultan la comprensión clara del texto. Observamos en la argumentación de Freud que parecen existir dos vías paralelas por las cuales se reproducen antiguas formas del *yo*. Supongamos que las formas de carácter



que el *yo* emplea para constituir el *superyó* están tomadas de los padres por un proceso de identificación o *introyección* de los mismos. Pues bien, no parece claro por qué después esas formas del *yo* basadas en las identificaciones paterna y materna (y por tanto deudoras de los caracteres manifiestos de ambas figuras) se generan a través de un proceso de *extracción* que se nutre del reservorio colectivo inconsciente heredado que el propio *ello* del niño lleva ya consigo. La posibilidad formación del *superyó* por *introyección* de los caracteres paternos (identificación) es la más abundante a lo largo de *El Yo y el Ello*, y es la que expresan textos como el que hemos citado en primer lugar:

La génesis del *superyó*, por su diferenciación del *yo*, no es, ciertamente, nada casual, pues representa los rasgos más importantes del desarrollo individual y de la especie. Creando una expresión duradera de la influencia de los padres, eterniza la existencia de aquellos momentos a los que la especie debe su origen. (Freud, S., 1993a: 570).

La otra, referente a una extracción de contenidos que viajarían de generación en generación a través del *ello* y gracias a la transmisión genética, parece ser la que se apunta en estos textos siguientes, y también en el que hemos citado con anterioridad referente a la herencia arcaica:

Del mismo modo que el niño se halla sometido a sus padres y obligado a obedecerlos, se somete el *yo* al imperativo categórico de su *superyó*. Pero su descendencia de las primeras cargas de objeto del *ello*, esto es, del complejo de Edipo, entraña aún para el *superyó* una más amplia significación. La hace entrar en relación, como ya hemos expuesto, con las adquisiciones filogénicas del *ello* y lo convierte en una reencarnación de formas anteriores del *yo* que han dejado en el *ello* sus residuos. (Freud, S., 1993a: 583).

Los sucesos del *yo* parecen, al principio, no ser susceptibles de constituir una herencia; pero cuando se repiten con frecuencia e intensidad suficientes en individuos de generaciones sucesivas, se transforman, por decirlo así en sucesos del *ello*, cuyas impresiones quedan conservadas hereditariamente. De este modo abriga el *ello* en sí innumerables existencias del *yo*, y cuando el *yo* extrae del *ello* su *superyó*, no hace, quizá, sino resucitar antiguas formas del *yo*. (Freud, S., 1993a: 573).

La verdad es que no es fácil apreciar con claridad cómo se conjugan estos dos mecanismos en este texto, aunque sí observamos con claridad que ambos encajan en la idea de mantener una estructura de grupo que posibilite las sucesivas analogías. Sí que parece cierto que la apuesta que se refiere a la *extracción* de los contenidos del *superyó* desde el *ello* fundamenta más solidamente el fenómeno de la latencia, pues no es

necesario que en el modelo paterno estén puestos de manifiesto los rasgos extraídos para formar el *superyó*, y por tanto pueden ser rasgos latentes, no manifiestos y que viajan “por dentro”, como lo hacen los traumas en la psicología individual. Sin embargo, no se comprende bien la coherencia de la relación entre *introyección* del modelo paterno y *extracción* de rasgos contenidos en el *ello*, ya que parece con ello que existen dos vías, alternativas o simultáneas, para “cuajar” los contenidos del *superyó*. No queda claro cual es la relación que guardan dichos contenidos con cada una de estas dos formas de construcción ni tampoco qué relación tienen la una con la otra. Una de dos, o el *superyó* y sus contenidos son tomados por entero de los padres en los procesos de identificación con los caracteres manifiestos de los mismos, esto es, por *introyección*, o bien son tomados de la herencia dentro del *ello*, esto es, por *extracción*. Existe, no obstante, una tercera posibilidad. Tal vez suceden ambas cosas a la vez, pero entonces tendríamos que explicar *la dinámica por la cual esos dos procesos confluyen* y eso es algo que no parece encontrarse fácilmente en estos textos de Freud.

Por último ¿no sería acaso mejor confesar honradamente que toda nuestra concepción de los procesos del *yo* no aclara en nada la inteligencia de la filogénesis ni puede ser aplicada a este fin? (Freud, S., 1993a: 573).

De forma más o menos definitiva podemos considerar que la inclinación final de Freud consiste en aceptar que *existe una herencia de contenidos dentro del ello*, que esos contenidos, además, no consisten exclusivamente en disposiciones, sino en una acumulación de experiencias que han dejado su huella indeleble y que viajan a través del *ello*. Para llegar a esta conclusión sigue algunas comparaciones a modo de ilustración o aproximación. Así se pregunta si la herencia que se da puede ser del mismo tipo que la herencia que la biología concede a los individuos respecto de sus *disposiciones* instintivas, que consisten básicamente en relacionarse con el medio según unas pautas hereditarias y predeterminadas.

La primera y más segura respuesta nos dice que esa herencia está formada por determinadas disposiciones, como las que poseen todos los seres vivientes. En otros términos, consta de la capacidad y la tendencia a seguir determinadas orientaciones evolutivas y a reaccionar de modo particular frente a ciertas excitaciones, impresiones y estímulos. (Freud, S., 1997g: 3301-3302).

Si la herencia que se da en los seres humanos fuese exclusivamente esa, la relativa a disposiciones, no parece que se pueda establecer un puente entre ella y las consideraciones antropológicas que toman a los pueblos y su historia del mismo modo que a los individuos y sus traumas personales, basadas, según Freud, en los efectos traumáticos que provocan determinados contenidos mnémicos. Tal tipo de herencia no satisface la analogía y es por esto que seguidamente el interés de Freud se centra en el fenómeno del simbolismo, investigando otra posible modalidad de herencia que transmita, generación tras generación, la capacidad humana de simbolizar unas cosas con otras haciendo referencia, principalmente, a los sueños. Pero sucede del mismo modo que en el caso anterior, siempre existe una posibilidad de reducir tal capacidad a *disposiciones* sin necesidad de que se transmitan *contenidos* por sí mismos.

El simbolismo también trasciende las diferencias entre las lenguas, su estudio probablemente demostraría que es ubicuo, uno y el mismo en todos los pueblos. Podría intentarse una explicación distinta, afirmando que se trata de relaciones cogitativas entre ideas, establecidas durante el desarrollo histórico del lenguaje y que por fuerza deben ser repetidas cada vez que un individuo desarrolla su propio lenguaje. Nos veríamos entonces ante un caso de herencia de una disposición intelectual similar a la herencia de una disposición instintiva, nuevamente habríamos perdido un aporte a la aclaración de nuestro problema. (Freud, S., 1997g: 3301-3302).

En tercer lugar Freud reconsidera el tipo de reacciones que se han presentado a lo largo de la experiencia psicoanalítica y que muestran principalmente las reacciones infantiles del joven que atraviesa el complejo de Edipo. Nuestro autor considera que semejantes reacciones no se sostienen por sí mismas, sino que necesitan ser derivadas de *sucesos* que el joven no ha podido tener y que de algún modo viajan a través de una herencia, ahora sí, arcaica. Establece así una comparación con los contenidos de herencia que en los animales les llevan a realizar de uno u otro modo determinados actos, y recorta, como él dice, la distancia entre hombre y animal, reconociendo que las disposiciones heredadas dependen de la huella de actos que se guardan en un repertorio que trasciende de generación en generación. Este último tipo de herencia sí satisface la analogía, puesto que según Freud no se reduce a una transmisión de *disposiciones*, sino que tiene una referencia directa a *actos* sucedidos en el pasado que son retenidos y que definen los comportamientos a lo largo del tiempo y la historia.

Cuando estudiamos las reacciones frente a los traumas precoces, muchas veces quedamos sorprendidos al comprobar que aquellas no se ajustan a la propia vivencia del sujeto, sino que se apartan de esta de una forma que concuerda mucho más con el modelo de un suceso filogenético, y que en general sólo es posible explicar por la influencia de éste. La conducta del niño neurótico frente a sus padres, en los complejos de Edipo y de castración, está colmada de tales reacciones, que parecen individualmente injustificadas y que sólo filogenéticamente se tornan comprensibles, es decir, por medio de su vinculación con vivencias de generaciones anteriores (...) Después de estas consideraciones no tengo ningún reparo en expresar que los hombres siempre han sabido -de aquella manera especial -que tuvieron alguna vez un padre primitivo y que le dieron muerte. (Freud, S., 1997g: 3301-3302).

La solución que aporta Freud respecto del problema del inconsciente colectivo pasa por la aceptación de una herencia de contenidos que pasan a través del *ello* de generación en generación. En concreto, se deriva de la existencia en el *ello* del recuerdo hereditario del asesinato del padre primigenio, sin el cual no se podrían comprender, afirma Freud, las respuestas infantiles que conforman en complejo de Edipo. En el siguiente epígrafe trataremos de reflexionar sobre todo esto desde una perspectiva que incluya las conclusiones extraídas de la lectura de todas las obras aquí tratadas. Con esto no queremos juzgar como totalmente acertada o errónea la posición freudiana, sino intentar ampliar las capacidades de aplicación de sus propios conceptos y dar lugar a más flexibles alternativas de comprensión del complejo de Edipo.

### 3.8.4-Cultura y psiquismo. Reducción a la estructura del complejo de Edipo.

Se puede entender el complejo de Edipo como una estructura dinámica única que supone la síntesis de los materiales naturales que son las pulsiones eróticas y tanáticas mediante una satisfacción nihilista basada en la identificación, la cual tiene como efecto la génesis de una identidad, bien sea cultural o psíquica. Realizaremos un breve repaso de los elementos esenciales de esta estructura, que son:

-*La constitución ambivalente del sujeto* en lo referente a las pulsiones que son la materia de la síntesis cultural.

-*La identificación* como modo de desviar los destinos de estas pulsiones cuando entran en conflicto.

Podemos además diferenciar distintas formas de aplicación de este mecanismo, lo cual da lugar a tres funcionamientos de la misma estructura edípica, las dos primeras se corresponden con los textos que hemos estudiado y la tercera la enunciamos aquí pero sus peculiaridades serán matizadas en epígrafes posteriores, recordemos:

-En el momento *génesis de la identidad cultural*, en donde está implicada la génesis de la regla misma, la identificación soluciona un conflicto entre las pulsiones erótica y tanática, como pudimos ver en *Tótem y tabú*. Cuando hablamos de la cultura refiriéndonos a su génesis, el sujeto es ya la naturaleza humana precultural y lo que entra en conflicto no es el mundo pulsional contra el reglado, sino las dos tendencias pulsionales entre sí, de cuyo choque, a través del sentimiento de culpabilidad, se deriva la regla que está ya de antemano en otros funcionamientos del complejo de Edipo.

-En la *génesis de la identidad psíquica* la identificación soluciona conflictos de las pulsiones con reglas reales que impiden su satisfacción y, además, soluciona conflictos de las pulsiones entre sí, como podemos ver en *El yo y el ello* y en los textos freudianos orientados al individuo. Cuando hablamos del complejo de Edipo infantil existe una norma frente a la que choca el mundo pulsional del niño, lo que conduce a esas identificaciones mediante las que se erige el carácter.

-En la *identidad cultural ya establecida* la identificación soluciona conflictos de las pulsiones con reglas reales que impiden su satisfacción y, como en el caso anterior, soluciona conflictos de las pulsiones entre sí. Los textos que ilustran esto están más orientados al funcionamiento edípico de culturas o pueblos, como podemos ver en *Moisés y la religión monoteísta*, *El malestar en la cultura*, *Psicología de las masas* y

*análisis del yo*, y otros. Cuando hablamos de la identidad cultural en sentido recurrente existen unas normas culturales frente a las cuales choca el mundo pulsional del grupo y frente a las cuales se desarrolla una identidad cultural de conjunto.

Una vez resumidas las conclusiones anteriores podemos abordar de nuevo la problemática referente a la herencia de contenidos en el inconsciente colectivo. Como ya quedó claro al considerar la obra *Tótem y tabú*, para comprender la puesta en acto de la estructura edípica no creemos a priori necesario el recuerdo de ningún acto, ni tampoco ninguna huella mnémica de ningún tipo, sino que *basta el conflicto entre las pulsiones eróticas y tanáticas respecto del objeto amado y los obstáculos rivales para generar, inmediatamente, la corriente de identificación en que consiste la superación del complejo de Edipo*. Comprendemos así que la necesidad de la estructura edípica está dada de antemano por *la constitución ambivalente del mundo pulsional y por el mecanismo de identificación como modo de gestionar los conflictos* de tales pulsiones. Si en la consideración de la génesis del totemismo aceptamos que bastaría la intención de asesinar al padre o el sentimiento de odio que su poder despótico genera para desencadenar la estructura de Edipo, no sabemos entonces por qué, sin una herencia de recuerdos de especie en el *ello*, resultan inexplicables las reacciones infantiles ante el obstáculo que supone el padre cerca de la madre, puesto que la estructura desencadenada es la misma que actúa para la génesis del totemismo, como bien ha dicho Freud. Esto parece más claro cuanto más esenciales y mínimos son los elementos que constituyen el complejo de Edipo. *Si el acontecimiento no es necesario, no lo es el recuerdo. No es porque fuimos parricidas por lo que somos edípicos, sino que es la estructura misma del complejo de Edipo la que nos convierte en potenciales parricidas*. No es el recuerdo latente del asesinato del protopadre el que provoca el retorno de la religión judaica o cristiana, sino la puesta en acto de una modalidad edípica que está siempre ahí dada de antemano. Tenemos que afirmar, además, que el hecho de que durante generaciones no aparezca claramente representada la figura del protopadre, el mesías o el caudillo, es fácilmente explicable desde los presupuestos freudianos. Recordemos que el desplazamiento de las satisfacciones, que se da mediante identificaciones, es la característica fundamental de la gestión pulsional que lleva a cabo el aparato psíquico. Precisamente por ello el lugar estructural que ocupa el protopadre cultural lo pueden ocupar también una o varias figuras, o principios diferentes presentes en la sociedad (veremos más adelante que esto se puede llevar incluso al plano psíquico idiosincrásico exclusivamente individual). Por tanto, la estructura del complejo de

Edipo puede satisfacerse con muy diferentes contenidos, así como retornar a contenidos pasados o abandonarlos siempre que encuentre otro modelo estructural edípico que de cauce a los flujos de identificación. Creemos que no es descabellado suponer que se puede establecer la analogía entre psiquismo y cultura sin tener en cuenta el inconsciente colectivo, puesto que los períodos de *latencia* y *aparición* en la cultura son los períodos de *desajuste* y *reajuste del mecanismo* del Edipo al entorno y al paso del tiempo. Es la estructura edípica del individuo que sufre un trauma la que se ajusta y reajusta al paso del tiempo, claro que, en este caso, sí podemos y debemos establecer una hipótesis de continuidad causal entre un trauma y una patología. La sorprendente analogía entre la historia del pueblo de Israel y la vida de un neurótico no parece ser necesariamente consecuencia de un inconsciente común a ambas realidades, que, por otra parte, ni siquiera parece necesario para justificar la analogía entre psiquismo y cultura, ya que dicha analogía se puede explicar por la existencia una *disposición estructural común* siempre ya dada y por su capacidad de adaptación y flexibilidad respecto del entorno, tanto en su modalidad psíquica como en la cultural. *La analogía entre psiquismo y cultura se puede justificar por la identidad de estructura, elementos, funciones y procesos que suceden en ambas realidades*, como se ha expuesto en las páginas anteriores. Creemos que lo que Freud pone al descubierto es una estructura dinámica, como puede serlo la respiración. A modo ilustrativo y sólo como metáfora podríamos considerar el mecanismo o la estructura del proceso de la respiración del mismo modo que la estructura edípica que genera identidad desde la naturaleza. Así podemos decir que es una la célula la que respira, pero también sin cometer error podemos afirmar que el alveolo respira o que el pulmón respira, que un hombre respira, que un equipo de fútbol respira, que la población de Madrid respira, etc., o recorrer el orden inverso, o afirmar que todos respiran a la vez. Podríamos atrevernos a decir que la respiración viene definida por la *estructura de un proceso* dirigido que nos explicaría muy bien un biólogo y que quizá se podría expresar más o menos así: “respirar es intercambiar oxígeno y anhídrido carbónico con el entorno para conseguir producir energía a través de ese proceso”, o algo similar. En realidad, *el sujeto del proceso no es sino el lugar en que se concreta la estructura teórica que da razón del proceso, pero no determina a la estructura misma*. Así, un sujeto individual puede poner en acto y lo hace, su propia estructura edípica, y un grupo, y un pueblo, etc..., desde ahí podemos establecer las variantes que queramos. Lo que Freud acaba de realizar en estas últimas citas referentes al inconsciente colectivo es, curiosamente, un bucle invertido a los

anteriores. Si hasta ahora ha derivado la analogía cultural-individual exportando el Edipo al ámbito cultural, ahora lo realiza sorprendentemente al revés, considera el complejo infantil de Edipo sólo justificable desde el recuerdo del asesinato del protopadre del que se habla en *Tótem y tabú*, suceso de magna importancia y suficientemente repetido a lo largo de la humanidad como para quedar sumergido en la herencia arcaica como una disposición inconsciente. Suceso que, a su vez, si releemos *Tótem y tabú*, se basaba en la similaridad del tabú colectivo con las zoofobias psíquicas. Así parece cerrarse un círculo vicioso en el que unas partes se explican por las otras y las otras por las unas quedando el razonamiento cerrado. Los círculos de ida y vuelta pueden ser fácilmente comprendidos situando ambas realidades en un plano inferior al del eidos del que ambas participan. No se trata sino de extraer el meollo, el “qué es” del complejo de Edipo, y comprender que esta estructura puede aparecer *de hecho* en el funcionamiento de distintas realidades, pero que *de derecho* es una sola. Entendemos pues que la estructura del complejo de Edipo es una y que determina a ambas realidades y que eso es lo que late en el centro del descubrimiento de Freud. Creemos así poder afirmar que *no se necesita postular la herencia arcaica dentro de la especie para comprender que es una sola estructura teórica, una sola idea la que nos provee de un antemano para dar razón de la génesis de la identidad individual o de grupo*. Podríamos hasta afirmar que la neurosis traumática que Freud describe es un fenómeno secundario al trauma fundamental que se da todo el rato en toda vida, *el conflicto pulsional y la identificación como modo de superarlo, y esto sí es esencial a la estructura del complejo de Edipo*. En conclusión, aunque por no existir la herencia arcaica no pudiésemos establecer una exacta analogía entre el psiquismo de tal o cual sujeto psíquico y el pueblo de Israel, ello no nos impediría, como ha hecho Freud, reducir ambas a la estructura del complejo de Edipo o, como lo hemos llamado aquí, al eje diacrónico-dinámico del *dispositivo identidad*.

En el siguiente epígrafe consideraremos algo más detenidamente los modos de aplicación de esa única estructura responsable de psiquismo y cultura.



### 3.8.5- Formulación del dispositivo identidad. Los modos de funcionamiento del complejo de Edipo y su interacción.

Nos consideramos preparados ahora para avanzar un poco más en el itinerario que hasta aquí hemos seguido. Como ya anunciamos en la introducción, una de las propuestas teóricas de esta Tesis es el intento de reducción de los mecanismos psíquicos y culturales de formación de la identidad a un dispositivo único, encargado de aunar las vertientes sincrónica y diacrónica-dinámica de la síntesis que estos mecanismos llevan a cabo. Lo llamamos *dispositivo identidad*. El *dispositivo identidad* explica la forma de síntesis entre naturaleza y regla que es la identidad cultural según un eje sincrónico, que estudiamos con Lévi-Strauss, y uno diacrónico-dinámico que hemos estudiado con Freud, para abreviar lo nombramos a veces sólo con el término dinámico. Como orientación para las reflexiones que siguen, y en clara continuidad con lo anterior, podemos hablar aquí de *tres modalidades ideales de funcionamiento, según su eje dinámico, de una misma estructura que es el dispositivo identidad*. Estas modalidades no son estructuras distintas sino diferentes modos o escalas de funcionamiento de una misma estructura, como hemos indicado metafóricamente en el caso de la respiración. *Podemos entender el dispositivo identidad en su vertiente dinámica como la forma de interacción entre la ambivalencia pulsional de la naturaleza y los procesos de identificación para generar identidad según tres modos orientativos, reflejados en tres modalidades del funcionamiento del complejo de Edipo*. En los tres casos se trata exactamente de lo mismo, de desviar los destinos de estas pulsiones cuando entran en conflicto para satisfacerlas de modo sustitutorio empleando mecanismos de satisfacción nihilista basados en la identificación:

- En el momento génesis de la identidad cultural del que ya hemos hablado y en donde está implicada la génesis de la regla misma la identificación soluciona un conflicto entre las pulsiones erótica y tanática. Lo llamaremos ahora *funcionamiento A*.

- En la identidad cultural ya establecida la identificación soluciona conflictos de las pulsiones con reglas reales que impiden su satisfacción y además soluciona conflictos de las pulsiones entre sí. Lo llamaremos aquí *funcionamiento B*.

- En la génesis de la identidad psíquica la identificación soluciona conflictos de las pulsiones con reglas dadas reales que impiden su

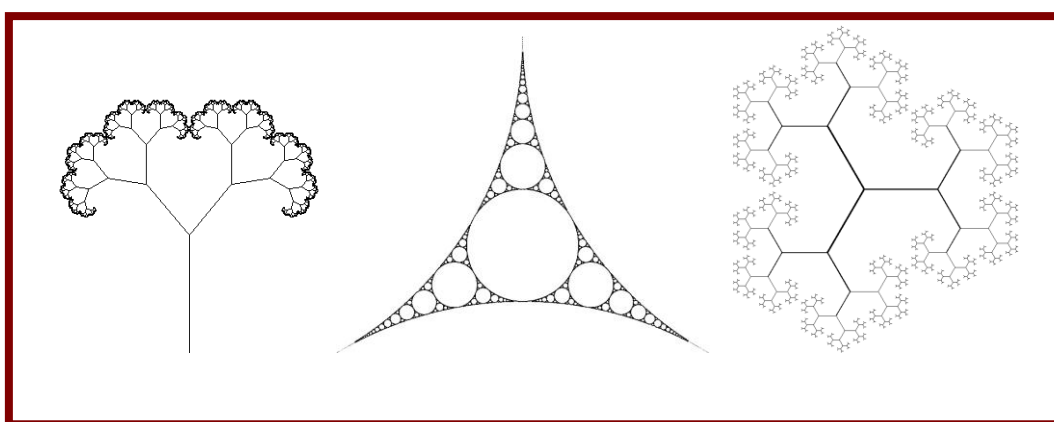
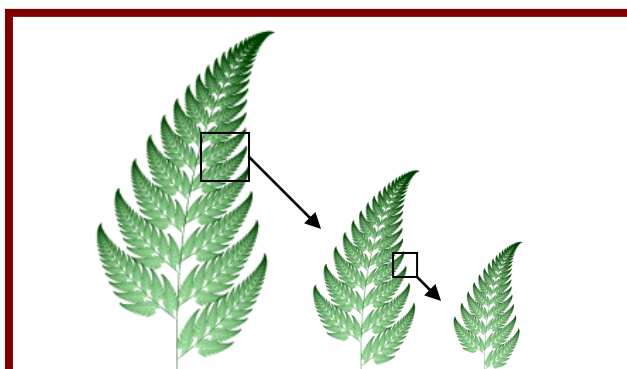
satisfacción y además soluciona conflictos de las pulsiones entre sí. Lo llamaremos, en relación con los anteriores, *funcionamiento C*.

Así, consideramos que el itinerario teórico de Freud es el siguiente. A lo largo de su experiencia clínica descubrió el *funcionamiento C*, forma de generación psíquica de la identidad. Sus descubrimientos e intereses lo llevaron a aplicar esta estructura a los fenómenos sociales y, precisamente por ser una estructura que produce génesis de identidad, fue llevado a considerar la génesis por excelencia de la identidad en *Tótem y tabú*, con lo cual llegamos al *funcionamiento A*, generador absoluto de la identidad en tanto que genera la regla. Una vez que existe la regla los grupos culturales funcionan mediante el *funcionamiento B*, es decir, se acoplan a la regla de modo completamente análogo al psiquismo, sin generar la regla misma, que en el *funcionamiento B* viene siempre ya dada. El *funcionamiento A* supone la hipotética revelación primera de una estructura que se repetirá ya siempre a lo largo de la historia, como vemos en *Moisés y la religión monoteísta*. Esta repetición con períodos que Freud llama de latencia, le lleva a considerar que el Edipo en su *funcionamiento B* y *C*, tiene que estar relacionado de algún modo con el Edipo en su *funcionamiento A*. Las formas de relación entre estas modalidades de funcionamiento nos interesan ahora sobremanera.

Afirmamos como contenido esencial a la Tesis que identidad cultural y psiquismo se pueden explicar según una sola estructura con dos caras, funcionando de forma similar a dos vasos comunicantes con un mismo fluido. Se puede postular la relación entre identidad cultural y psiquismo, no como la de dos estructuras distintas, sino más bien como dos aplicaciones de una misma estructura, dos ruedas del mismo eje. Podemos ahora comprender en qué sentido sucede esto. Existe una analogía entre ambas realidades respecto de su origen causal, sus elementos, su utilidad funcional y respecto de su estructura esencial. Se puede hablar de una sola estructura que se aplica según tres modalidades que se pueden en principio diferenciar. Dos referentes a la cultura y una al psiquismo. Las preguntas que surgen ahora son: *¿cuándo se da un funcionamiento y cuándo otro? ¿Cómo se relaciona el funcionamiento del complejo de Edipo psíquico y el funcionamiento del complejo de Edipo cultural?* Trataremos de responder a ellas.

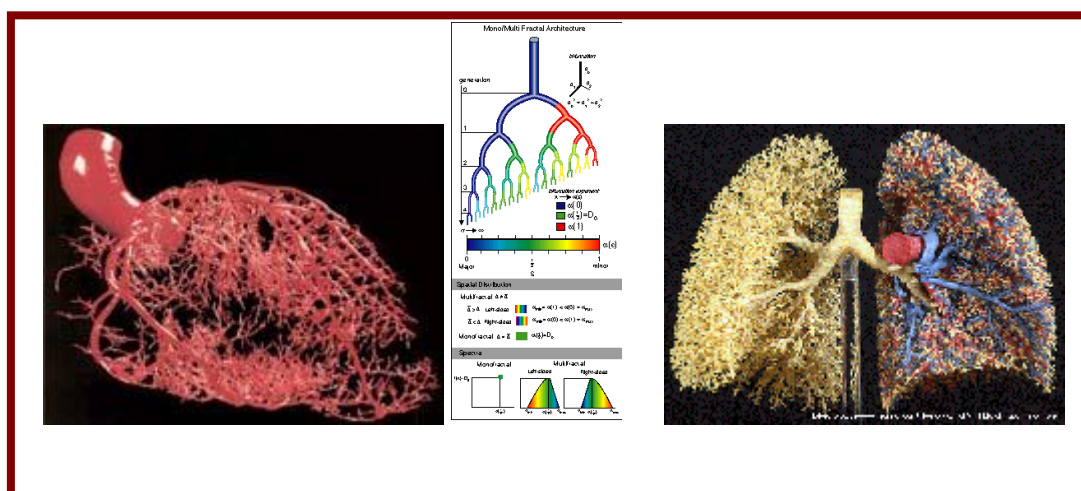
Una vez en funcionamiento, la relación mediante la cual el psiquismo se relaciona con la identidad cultural es particular. El psiquismo no solamente es el vehículo que mantiene en la particularidad la universalidad normativa, sino que además ambas reproducen un único mecanismo “a escala”. Mito y carácter son dos realidades

comunicadas y reflejo la una de la otra. Síntomas y ritos regulan las mismas necesidades psíquicas, y estos paralelismos son sólo una pequeña muestra, nada más. Para tener una imagen metafórica, pero fuertemente explicativa, emplearemos la noción de *fractal autosímil*. Sin querer extendernos demasiado en esto podemos decir que la geometría fractal fué descubierta por Benoît Mandelbrot en la segunda mitad del siglo XX. En una estructura de este tipo, una estructura fractal, no podemos analizar ninguna parte de la misma sin que dentro de ella, a su vez, se reproduzca de nuevo la estructura completa. Si la imagen es un helecho y tomamos una porción de la misma ampliándola después, será de nuevo un helecho y el mismo, idéntico al anterior, si lo reducimos de nuevo a una mínima parte y lo ampliamos otra vez, será de nuevo el mismo helecho y así hasta el infinito. Es un helecho cuyas partes son el mismo helecho. La parte, de algún modo, es el todo (una de las características fascinantes de la geometría fractal es contener estructuras infinitas dentro de un espacio finito, algo así como una reformulación fértil de la aporía de Zenón). En la ilustración podemos observar diferentes estructuras del mismo tipo.



Otro ejemplo de estructura fractal es el sistema circulatorio, los vasos sanguíneos, que reproduce a escala infinitamente pequeña la misma estructura hasta llegar a los pequeñísimos capilares (aunque de hecho esta estructura es finita, en cuanto

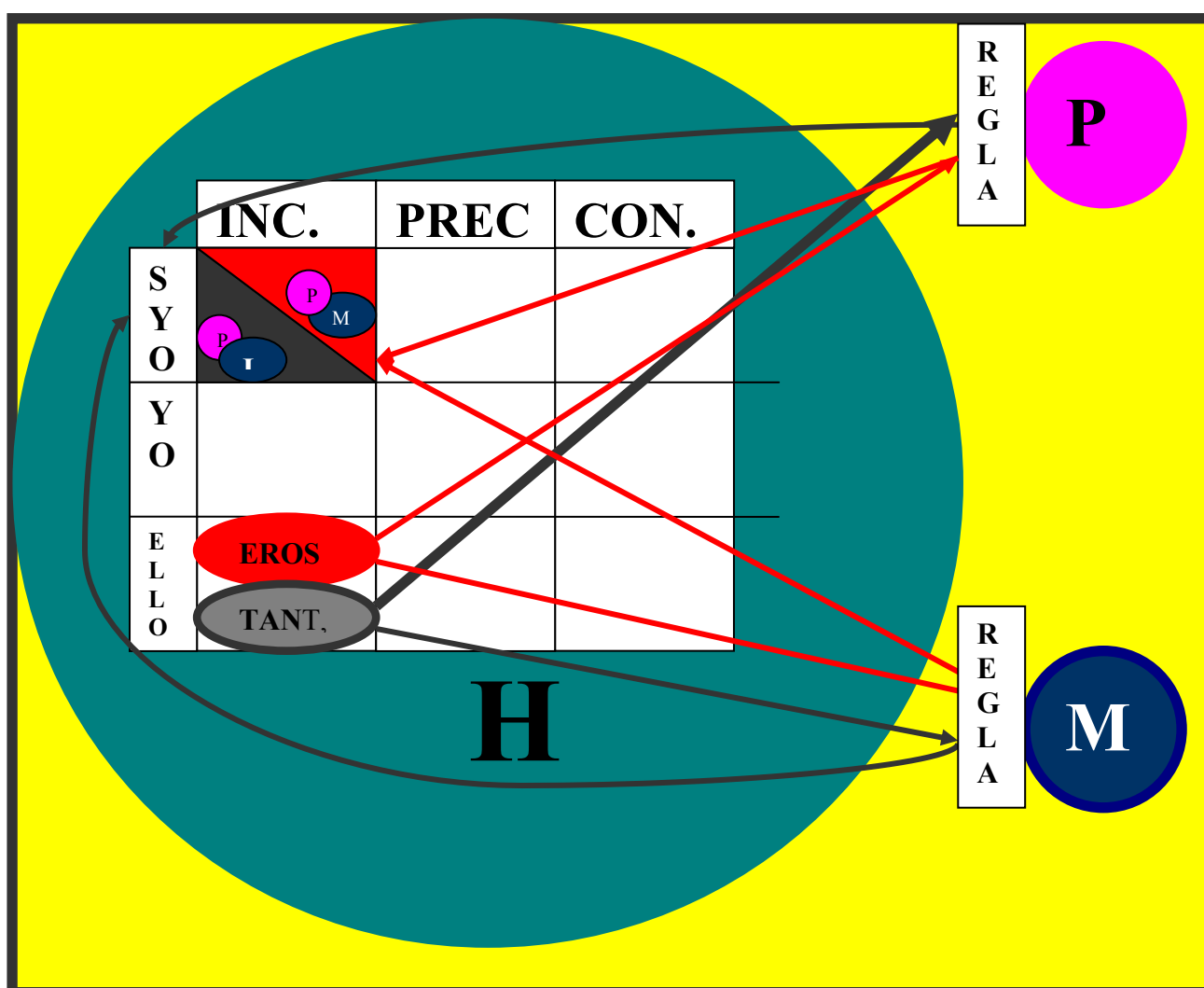
fractal ideal y de derecho, podemos pensarla como infinita). Como en la vieja historia del mercader de Venecia es imposible cortar un pedazo de carne, por finísimo que sea, sin derramar sangre, porque hasta ese nivel se reproduce la estructura de vasos sanguíneos y el pedazo, por mínimo que sea, sangra al cortarlo. La estructura es formal y funcionalmente idéntica, tanto en la escala de los grandes vasos sanguíneos como en la de los diminutos capilares, y su fractal geométrico viene definido por *una única función no lineal*.



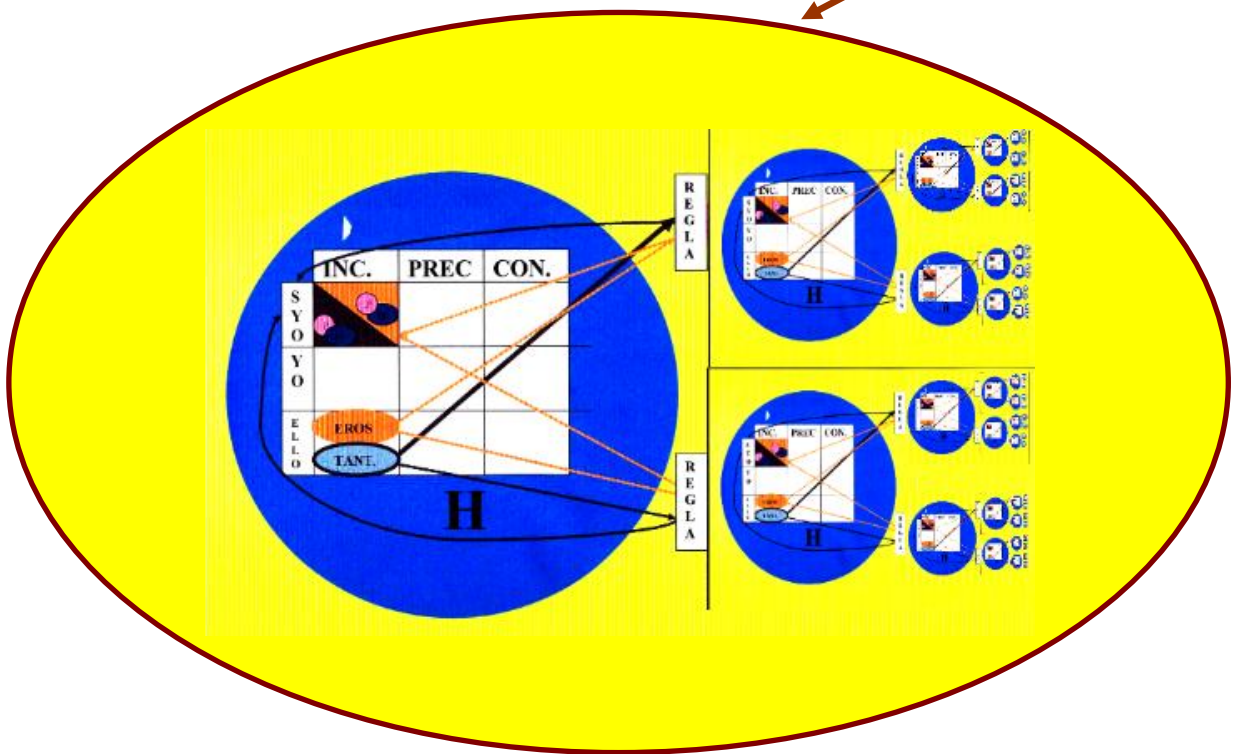
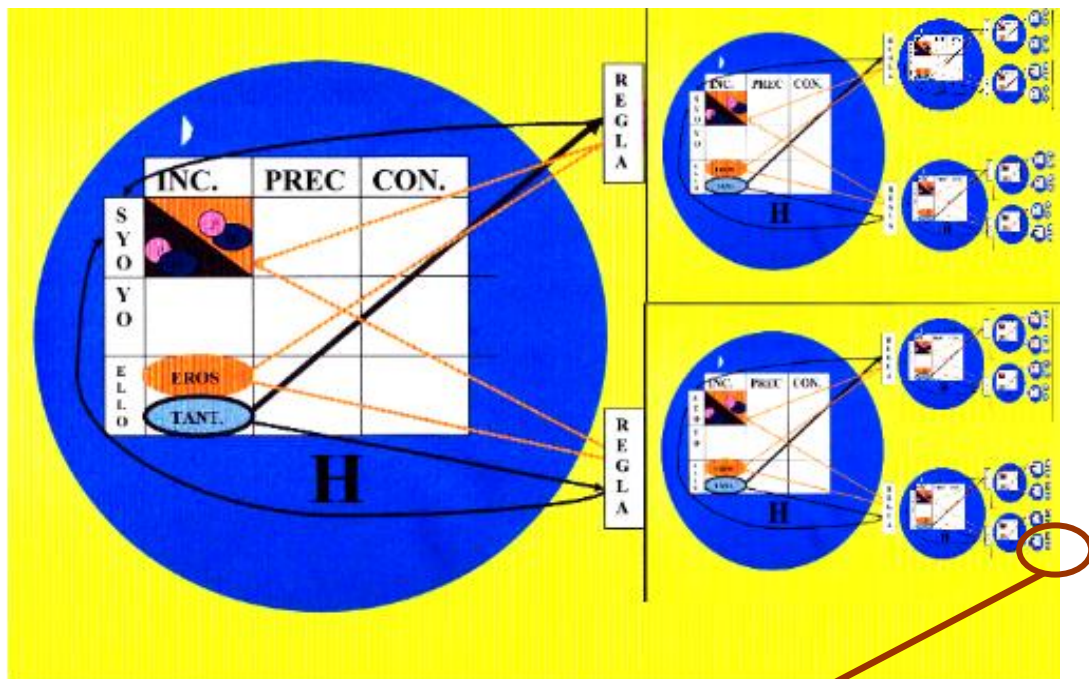
Podemos entender también el proceso respiratorio, ya comentado en páginas anteriores, como imagen que ilumina la síntesis dinámica que ejecuta el dispositivo identidad. Esto son sólo representaciones empleadas a modo de aproximación y de metáfora para hacer un borrador de la idea que queremos definir a lo largo de las páginas posteriores, a saber, que *se pueden reducir la identidad cultural y el psiquismo a funcionamientos a escala de una misma estructura dinámica que consiste en la aplicación de la regla sobre la naturaleza de forma inconsciente, posibilitando una forma de cultura perteneciente al espacio de la heteronomía moral. La estructura es*

*independiente del sujeto en el cual se pone en acto, puesto que la estructura da razón de un proceso que pueden ejecutar un individuo o un grupo.*

Parece necesario ahora abundar un poco más en lo que sucede cuando un grupo funciona como un bloque en el que se genera identidad cultural. ¿Qué ocurre ahí con el psiquismo? Las consideraciones que a continuación exponemos sobre el estatuto del psiquismo dentro de una identidad de grupo parten, básicamente, de ese concepto de reproducción a escala que ya hemos expuesto. Los mecanismos edípicos se reproducen generación tras generación conformando identificaciones que mantienen y desarrollan en el tiempo los ítems culturales. Presentamos a continuación una representación gráfica de esta estructura muy sencilla, tomando como modelo la estructura del complejo de Edipo estudiado con Freud, con las identificaciones paterna y materna como elementos conformadores del carácter y el *superyó*. Podemos observar su reproducción recurrente generación tras generación.



ESQUEMA 14.



En el modelo podemos observar cómo cada elemento de una generación repite a escala el mecanismo edípico de identificación con sus progenitores en una serie que se extiende a lo largo del tiempo conformando la herencia cultural. Afirmamos que, en la medida en que la identidad cultural mantenga a los sujetos psíquicos dentro de una matriz de prescripciones y prohibiciones que satisfagan de forma indirecta las necesidades pulsionales que las reglas culturales vetan, estos sujetos no tendrán necesidad de desarrollar de forma individual una síntesis psíquica original más allá de unos mínimos. Esto es, *en la medida en que las formas de actuación social, los patrones de comportamiento, etc... permanezcan dentro de una matriz sólida, las defensas que proporciona la cultura frente a la insatisfacción instintual directa serán suficientes para que los psiquismos no necesiten engrosar sus propias síntesis caracteriales*. Los contenidos que viajan a través de los flujos identificatorios del esquema son homogéneos, repetitivos, establecidos y altamente similares para los diferentes individuos de una generación y para las distintas generaciones entre sí. Creemos que esto tiene que ver claramente con los contenidos culturales, con los ítems de la cultura, con las normas y, por supuesto, con los mitos mediante los cuales se viven estas normas. El hecho de que entendamos el psiquismo individual neurótico como una realidad en principio diferente y casi ausente dentro de las identidades culturales y propia de las sociedades más “evolucionadas”, o que ya habitan en la historia, se debe precisamente a que el funcionamiento del complejo de Edipo en estas sociedades no moviliza sino un *conjunto muy determinado de costumbres, contenidos imaginarios, míticos y conductuales altamente estructurados que la tradición se encarga de mantener a salvo de todo acontecimiento o modificación*. Estos contenidos son compartidos por todos los individuos que se interrelacionan. Los “hombres” para la identidad cultural son, exclusivamente, los miembros de la tribu y *los otros, los extraños, los extranjeros*, no son “hombres”, de forma que no es posible la comparación, la alteración (de “alter”, otro) de esos contenidos. No es posible su intersección con otro conjunto de contenidos que resulten contradictorios o problemáticos. Las otras tribus, sencillamente, *no son hombres*, porque los hombres se definen de forma tautológica desde la identidad cultural, desde el mito, lo cual impide que esas otras conductas sean alternativas, ya que pertenecen al ámbito de los no-hombres, esto es, de los “animales” o algo “peor”, no es casualidad que tantas tribus se llamen a sí mismas “los hombres verdaderos”. Así el psiquismo dentro de la identidad



parece mínimo o inexistente desde el punto de vista que podemos sostener desde una sociedad con historia. La satisfacción sustitutiva que se da en la identidad cultural es como una satisfacción mediante el carácter pero a escala grupal. Si suponemos un grupo de neuróticos compulsivos que manejan un único acerbo de gestos repetitivos y además en el mismo orden y de la misma manera, el psiquismo (recordemos a Freud en *Tótem y tabú*) quedaría desdibujado para ver en aquella representación los rasgos de una identidad cultural altamente elaborada perteneciente a ese grupo. Sin embargo, el mecanismo que produce la sintomatología es exactamente el mismo en la neurosis obsesiva individual que en la identidad cultural. Ello no significa que individualmente no exista un mecanismo edípico funcionando en cada individuo que nace, sino que las identificaciones que en esta solución psíquica se dan no pueden aparecer discordantes, puesto que el estancamiento de los contenidos culturales impide la generación de síntesis particulares divergentes. El psiquismo permanece transparente cuando cada psiquismo está estructurado en sus normas de actuación según una matriz que le trasciende y que es, al mismo tiempo, la misma para todos los individuos que participan de la identidad de una cultura. Aquí es esencial una característica intrínseca a todas las identidades culturales que se ha puesto de manifiesto en los primeros epígrafes de esta Tesis, en concreto en el titulado *Mito y tiempo*, que nos traía a colación la reflexión de Mircea Eliade en torno a la negación de la historia y del acontecimiento como característica esencial de las sociedades basadas en el mito. Afirmamos ahora que el mecanismo que mantiene la transparencia del psiquismo dentro de la identidad cultural es *la tradición*, la *impermeabilidad al acontecimiento* y el carácter cerrado y completo de la estructura social. La minimización de la alteración de los contenidos míticos y la imposible comparación entre mitos, que, recordemos, son la única “historia verdadera”, posibilita que el psiquismo y la identidad cultural permanezcan casi como *realidades transparentes*, de forma que el psiquismo individual con su diferenciación parece insignificante en las identidades culturales densas y aisladas. El hecho de que la formulación de la teoría psicoanalítica apareciese en una sociedad en la que ya la intersección de modelos de conducta era infinitamente más amplia que en una identidad cultural cerrada sobre sí, hace que el funcionamiento del psiquismo en las identidades culturales indígenas parezca opaco a la mirada del psicoanalista. Pero un ojo atento podrá derivar desde la perfecta continuidad colectivo-individual de la identidad cultural la diversidad psicológica de la sociedad moderna.



Otra de las características de la identidad cultural que colabora a la transparencia de las modalidades de funcionamiento del complejo de Edipo es el *carácter totalizador de los patrones míticos*, ya que, independientemente de que las necesidades materiales de nutrición, abrigo etc..., estén ya garantizadas por los modelos de reciprocidad y redistribución que los mitos vehiculan, todas las transacciones pulsionales, todas las satisfacciones sustitutorias que la renuncia a la naturaleza impone, están sostenidas y vertebradas en esa misma totalidad que es el mito, al mismo tiempo fachada y vehículo de la gramática social. El individuo está así entretejido completamente en el grupo y el grupo mismo cubre su vida material y psíquica, ofreciéndole siempre una solución que le permite mantener su equilibrio vital. Respecto de esta capacidad de la cultura para proteger al sujeto y vertebrar su vida psíquica resulta interesante la obra de Georges Devereux *Ensayos de Etnopsiquiatría general*, en la que se analiza detenidamente la relación existente entre los diferentes desordenes psiquiátricos y las culturas en las que estos se dan o no. En la obra de este autor aparecen algunas reflexiones que nos parecen aplicables y útiles para iluminar mejor la relación entre psiquismo y cultura dentro del funcionamiento de la estructura del dispositivo identidad. Devereux diferencia dos sectores diferentes del inconsciente, y con ello también del *superyó*, dentro de los individuos que componen una cultura determinada. Estos son el *segmento idiosincrásico* y el *segmento étnico* o referente a la personalidad étnica.

Aquí no examinaré más que el material reprimido de origen consciente que desde el punto de vista cultural puede dividirse en dos grupos:

-el segmento inconsciente de la personalidad étnica designa el inconsciente cultural (...) El inconsciente étnico de un individuo es aquella parte de su inconsciente total que posee en común con la mayoría de miembros de su cultura. Lo compone todo lo que, conforme a las exigencias fundamentales de su cultura, cada generación aprende por sí misma a reprimir y luego, a su vez, obliga a la generación siguiente a reprimir. Cambia al igual que cambia la cultura y se transmite de la misma forma que se transmite la cultura, por una especie de „enseñanza’ y no biológicamente... (Devereux, G., 1973: 28).

Esta sección del inconsciente, extensible a su vez a la conciencia moral, está altamente desarrollada en una sociedad en la que la estructura general moviliza por cauces preestablecidos las pulsiones y satisfacciones de sus miembros, sin embargo, siempre existe un mínimo margen de variación en las experiencias vitales que se recoge

en la formulación, por parte de Devereux, de la otra sección del inconsciente que actúa en todo individuo. El inconsciente que podríamos llamar idiosincrásico.

El inconsciente idiosincrásico se compone de los elementos que el individuo se ha visto obligado a reprimir por la acción de los stress únicos y específicos que ha sufrido. (Devereux, G., 1973: 30).

El hecho de que el inconsciente idiosincrásico no se vea abocado a un crecimiento o emancipación tal que genere un psiquismo muy diferenciado susceptible de solucionar a su modo lo que la cultura soluciona ya al suyo propio, se debe, fundamentalmente, a que las identidades de las que estamos tratando proveen a los individuos de toda una serie de herramientas que les permiten conducir sus pulsiones y sentirse satisfechos. Así, las etapas por las que transcurre la vida de un sujeto están bien definidas, como lo están los conocimientos necesarios para llevar a cabo las tareas que le corresponden y también, cómo no, el momento en el que establecerá los lazos matrimoniales pertinentes y fundará una familia según una determinada gramática de parentesco. Está ya definido por la costumbre el modo en que se deben llevar a cabo todas las tareas, la educación, los ritos religiosos, las fiestas, etc... La cultura estipula todo lo que se hace y lo que no, y tiene preestablecidos toda una serie de canales en el interior de los cuales el sujeto está altamente protegido de la insatisfacción y el stress. Digamos que su carácter es étnico, está urdido y vertebrado en una totalidad que es al mismo tiempo garante de salud psíquica y física. No debemos olvidar que el mito es el fundamento último de las costumbres de un pueblo y el garante de las estructuras de reciprocidad que garantizan la supervivencia material. Estructuras que, además, relaciona íntimamente con el origen mismo del cosmos (recordemos el epígrafe *El mito como operador holístico*). Incluso en el caso de que el individuo presente determinadas alteraciones psíquicas idiosincrásicas que se salgan de la normalidad, la cultura está usualmente preparada para proporcionarle defensas. La cantidad de stress que puede soportar un individuo no está en función de las fuerzas psíquicas dañinas o los problemas pulsionales más o menos complejos que en la vida psíquica tengan lugar, sino en función de la disposición de defensas para superar ese conjunto de problemas. El traumatismo o el daño sólo se producen si éstas no son suficientemente efectivas.

Trataré de examinar el concepto de traumatismo en función no del tamaño absoluto de stress sino de la disponibilidad de defensas susceptibles de ser movilizadas en situación de stress. (Devereux, G., 1973: 27).

En el caso de una cultura altamente elaborada que desarrolla sus dispositivos identitarios según la modalidad funcional B, existen salidas hasta para los casos más extremos. Devereux analiza el caso de individuos con alteraciones psíquicas para los que la sociedad proporciona un lugar de adaptación especial a la estructura del grupo y unas defensas que les permiten llevar una vida relativamente integrada en la totalidad de la tribu, bien sea desempeñando una función significativa, como es el caso del *chamán* en la sociedad comanche, o en casos más extremos, una función marginal como en el caso del *berdache* de los indios de las llanuras

...en una sociedad comanche, al igual que en muchas más sociedades primitivas, los derechos y los deberes de las diferentes clases de edad son tan diversos y tan bien conocidos que casi todo el mundo está seguro de encontrar al menos una fase de la edad adulta que corresponda a su temperamento. Y para el que no encuentra nada, le queda todavía el recurso, que más adelante examinaremos, de hacerse chamán. De esta forma en ningún estadio de la existencia, el primitivo corre el riesgo de estar desorientado, al menos en tanto no se halla atentado brutalmente contra el tejido de su cultura o el destino de su tribu. (Devereux, G., 1973: 237-238).

...los medios defensivos que la cultura pone a disposición del individuo con el fin de permitirle suprimir sus instintos culturalmente distónicos pueden revelarse insuficientes. Cuando los hechos se presentan de este modo, un gran número de individuos experimentan dificultades para dominar y ocultar sus conflictos. La cultura tiende entonces a proporcionar, aunque con contrariedad, algunos medios culturales que permitan a esos instintos expresarse al menos de forma marginal. Así, por ejemplo el complejo del berdache (del transvesti) de los indios de las llanuras nos ofrece una muestra de reconocimiento oficial, aunque marginal, dado por la cultura a una forma de desviación de la personalidad que se encuentra en flagrante oposición con el ideal étnico del grupo. (Devereux, G., 1973: 29).

Incluso en el caso de que la problemática del sujeto le lleve más allá de un comportamiento distónico meramente moderado, las sociedades reguladas por el dispositivo identidad cuentan con recursos para reconducir estos casos de “locura”. Los textos de Devereux están llenos de ejemplos en los cuales podemos observar hasta qué punto la totalidad del grupo incorpora en su trama social cada caso particular y provee a los individuos de un rol particular en el cual encontrar cierta coherencia con el todo social y al mismo tiempo solucionar su economía libidinal del mejor modo posible.

A veces la misma cultura brinda directrices explícitas para la medida de los materiales culturales, y esto en particular en las situaciones de stress frecuentes pero atípicas. La directriz que aquí nos interesa es la siguiente : „Guárdate de volverte loco, pero si te vuelves compórtate de tal o cual manera ...’ Cada sociedad tiene ideas bien precisas de cómo se comportan los locos (...) Así dada la naturaleza de la cultura Crow, el indio crow que sufre un traumatismo psíquico puede, en virtud de su personalidad étnica distintiva, encontrar alivio en una locura vivida según el modelo del Perro Loco; mientras que el malayo, en virtud de su personalidad étnica y de la naturaleza de su cultura aplacará sus tensiones convirtiéndose en corredor de amok. (Devereux, G., 1973:/61-64).

Existe todo un elenco de medidas por las cuales la identidad cultural unifica y mantiene las distintas formas de conducta a través del tiempo. Sabemos ya que el mito es el garante último de la inmovilidad de las costumbres, y que a través de su urdimbre está puesta en juego toda una matemática de estructuras de reciprocidad que posibilitan el paso de la naturaleza a la cultura. Pero además de regular los actos y costumbres, el mito constituye una matriz de sentido en la cual tienen cabida tanto el orden social como el material y, lo que es más importante si cabe en lo que ahora nos ocupa, el orden mental o psíquico de los miembros de una cultura. El mito les provee de un referente único de sentido y sirve, al mismo tiempo, de escenario común donde la dinámica de las pulsiones encuentra un espacio para la representación de los conflictos que afectan a los sujetos. Además, en la medida en que desde el mito se articulan directamente medidas efectivas de intervención de los problemas mediante ritos o costumbres, se facilita también la tan importante satisfacción sustitutoria o nihilista que caracteriza a los procesos de transferencia pulsional.

Entre los materiales culturales están por ejemplo los mitos, que también constituyen desde ciertos puntos de vista, medios de defensa, pues proporcionan una especie de cámara fría impersonal en la que los fantasmas individuales suscitados por los conflictos interiores pueden ser depositados. (...) El hecho de relegar estos fantasmas a esta „cámara fría’ cultural permite no sólo darles una expresión abstracta y general al insertarlos en el corpus impersonal de la cultura, sino también retirarlos de la circulación privada, luego idiosincrásica. (Devereux, G., 1973: 35).

La identidad cultural aparece como un conjunto de gramáticas que se viven inconscientemente a través de una urdimbre mítica, la cual, estructura en una misma trama todos los segmentos de la vida material, ejecutando una síntesis espacial de los sujetos referente a las relaciones de los individuos entre sí y con la naturaleza (dadas en

estas sociedades a través del intercambio y la reciprocidad que ya estudiamos con Lévi-Strauss). Pero, además, ejerce una síntesis psíquica que llamamos diacrónica-dinámica y que estudiamos con Freud, reuniendo en una matriz de sentido y de satisfacciones sustitutorias las conductas de los sujetos que han tenido que renunciar a sus satisfacciones animales para ajustar su psique a la regla cultural. El verdadero problema aparece cuando la cultura no provee suficientemente de mecanismos de defensa a los individuos de una sociedad. Es entonces cuando se produce el efecto de diferenciación entre la síntesis ejercida por la cultura según el *funcionamiento edípico B* y la síntesis ejercida en el psiquismo según el modo de *funcionamiento C*, centrado en la generación del carácter o los síntomas de la enfermedad. Psiquismo y cultura dejan de ser realidades transparentes en el momento en que la matriz holística que provee de defensas a los individuos se muestra insuficiente para vertebrar a los distintos sujetos. En el caso de sujetos fuera de la normalidad, que de ningún modo encajan en la totalidad de la urdimbre identitaria, se comienza a producir una marcada opacidad entre cultura y psiquismo, y el sujeto comienza a elaborar de forma distónica su propia y particular síntesis de contenidos pulsionales para adaptarse lo mejor que puede al mundo reglado en el que vive, para el cual, personalmente, no puede emplear los medios que la cultura pone a su disposición.

En el caso de traumatismos atípicos pero estadísticamente frecuentes a los que la cultura no tiene en cuenta, o en el caso de traumatismos raros incluso estadísticamente, la cultura no proporciona medios de defensa ni síntomas que permitan fijar la angustia y hacer frente a los traumatismos que estos mecanismos provocan. El individuo que sufre este tipo de traumatismo presentará una neurosis o una psicosis ordinaria, no étnica, es decir, idiosincrásica. Esta clase de desorden se caracteriza por la improvisación de las defensas y síntomas, improvisación que habitualmente se realiza a partir de la deformación de algunos ítems culturales que en principio no debían destinarse a proporcionar una defensa contra la angustia. (Devereux, G., 1973: 93).

La inflación del rendimiento psíquico supone entonces una compensación llevada a cabo por el sujeto individual cuando la cultura no le provee de suficientes mecanismos de defensa. El que este sujeto se pueda mantener a salvo de una crisis de salud mental depende de su facilidad para realizar sucesivas adaptaciones de su economía libidinal a las distintas circunstancias que se le presentan.

En mi opinión la piedra de toque de la salud mental no es la adaptación en sí, sino la capacidad del sujeto para proceder a readaptaciones sucesivas, sin perder la sensación de su propia continuidad en el tiempo. (Devereux, G., 1973: 95).

En muchos casos una adaptación progresiva que mantenga a los sujetos equilibrados psíquicamente resulta casi imposible cuando se produce una destrucción de la matriz identitaria a una velocidad demasiado elevada para que el psiquismo pueda adaptarse, como vimos en el caso de la colonización capitalista expuesto en el apartado A. La capacidad de una cultura para resistir a los acontecimientos e integrarlos en su sistema de creencias y costumbres es, como ya sabemos, limitada, y depende mucho del ritmo de los cambios y de la violencia del impacto. La capacidad de los individuos para mantenerse transparentes al mecanismo identitario de su cultura según el funcionamiento B del Edipo será correlativo a la velocidad de la descomposición de la misma, y en el caso de comenzar la inflación del funcionamiento C, éste resultará más efectivo cuanto más paulatino sea el cambio. El verdadero problema se revela al considerar que es precisamente el carácter holístico y orgánico de la urdimbre de la identidad cultural lo que hace que una quiebra, que en principio no tiene por qué parecer demasiado peligrosa para la cultura en cuestión, sea capaz de provocar la destrucción todo el tapiz de normativas. La mentalidad mítica es sumamente intolerante con las modificaciones, puesto que un orden es también “todos los órdenes”. Los violentos impactos sobre uno de ellos desencadenan la destrucción de todos ellos, y los indígenas pueden quedar psíquicamente desorientados, incluso mentalmente destrozados, si se da el caso de una transición brusca del modelo de la cultura. Recordemos, por ejemplo lo narrado en las primeras páginas del apartado A alrededor del siguiente texto.

La distribución circular de las chozas alrededor de la casa de los hombres tiene una importancia tan grande en lo que se refiere a la vida social y a la práctica del culto, que los misioneros salesianos de la región del río sargas rápidamente comprendieron que el medio más seguro de convertir a los boroboro era el de hacerles abandonar su aldea y llevarlos a otra donde las casas estén dispuestas en filas paralelas. Desorientados con relación a los puntos cardinales, privados del plano que les proporciona un argumento, los indígenas pierden rápidamente el sentido de las tradiciones, como si sus sistemas social y religioso (veremos que son indisolubles) fueran demasiado complicados para prescindir del esquema que se les hace patente en el plano de la aldea y cuyos contornos son perpetuamente renovados por sus gestos cotidianos. (Lévi-Strauss, C., 1997a: 234).

Una de las piedras de toque de la obra de Devereux, en la cual no nos detendremos demasiado, es la constatación de la ausencia de esquizofrenia en las identidades culturales que estudia. A pesar de que los desórdenes psíquicos se mantienen constantes en distintas sociedades, la descomposición de la psique y la pérdida de sentido que conlleva una desorientación total no se produce en ellas si no se derroca totalmente su gramática social básica para sustituirla por otra en la que el psiquismo se vea inflacionado y desorientado.

...subsiste una distinción primordial, la ausencia casi total de esquizofrenia en las sociedades verdaderamente primitivas. (...) la esquizofrenia será durante un cierto tiempo uno de los desórdenes culturales más corrientes en las sociedades que, todavía primitivas, sufren en la actualidad de transformaciones culturales y sociales rápidas (...) La constatación de que a fines prácticos no existe verdadera esquizofrenia en las sociedades primitivas, salvo cuando están sometidas a una aculturación brutal que necesariamente implica una multiplicación de los rasgos sin que se produzca coordinación inmediata de los rasgos nuevos con los modelos preexistentes, nos permite sacar como conclusión una relación funcional entre la frecuencia elevada de esquizofrenia en las culturas evolucionadas y los problemas de orientación. (Devereux, G., 1973: 129-132).

Entendemos la *orientación* a la que se hace referencia en el texto como la inmersión del individuo dentro de una matriz de sentido proporcionada por las costumbres y los ritos que el mito proporciona, así como de una subsunción de todos los órdenes de la cultura y la naturaleza bajo un principio común abarcable por la mentalidad del indígena. La transparencia de los contenidos culturales de generación a generación y la complementariedad entre los distintos sujetos de una misma generación según unas coordenadas comunes que gestionen la economía libidinal y material del grupo, son imprescindibles para que el sector idiosincrásico de la psique se mantenga al mínimo y el sector étnico resulte plenamente dominante. El indígena conoce el mundo, a sí mismo, su lugar en él, el lugar de los demás, y por qué todo es como es. Ciertamente que no puede realizar una acción fuerte, independiente, autónoma sobre lo real, ni generar ideas en sentido platónico pero, si bien *no conoce geométricamente*, sí podemos decir que permanece siempre *orientado psíquicamente*. En oposición a esta situación, en las sociedades modernas se produce una inmensa intersección de contenidos que nubla la orientación en un único sentido. La sociedad que ha sido abierta como una granada por la revolución de la geometría teórica y por la revolución práctica de la ilustración, y que ha sido ocupada materialmente por la inflación del mercado, no provee de ninguna

orientación psíquica unívoca o incondicionada que involucre al individuo en un todo desde su nacimiento. Parece así que, a cambio de la oportunidad de romper el cerco del espacio de la heteronomía moral, se pierde pie en el de la orientación psíquica. Todas las vicisitudes históricas relativas a la relación entre identidad cultural, autonomía moral y mercado están tratadas en el apartado A de nuestro trabajo.

El primitivo puede ser y de hecho es consciente de la organización general de su medio sociocultural, y además precozmente, ya que ese medio se estructura de manera que se deja aprender en su totalidad a un nivel de abstracción relativamente bajo, a través de un proceso de extrapolación que conduce de lo más familiar a o menos familiar, y digo menos familiar y no desconocido.

El hombre moderno debe enfrentarse a una situación más bien ardua. Es muy difícil descubrir el modelo básico americano que abarca un medio sociocultural tan complejo, susceptible de contener estructuras tan diversificadas como las grandes universidades y las etnias iletradas, las lujosas propiedades del barrio residencial de Nueva York, los tugurios de Chicago y las granjas de Wyoming. (...) En una palabra, el primitivo conoce la disposición de todos los árboles de su isla de árboles escasos, mientras que el hombre moderno conoce la disposición de todos los árboles de un área limitada de su continente recubierto de espesos bosques. El primitivo puede pues, recorrer su isla por completo, sin sentirse nunca desorientado; el hombre moderno apenas puede salir de su barrio sin correr el riesgo de perderse. (Devereux, G., 1973: 240- 242).

En el paso de un modelo al otro es cuando se producen los daños más severos para la estructura psíquica de los individuos. Recordemos la aculturación brutal a la que se vieron sometidas numerosas identidades culturales en los procesos de colonización que hemos descrito brevemente en capítulos anteriores, no nos resulta ahora complicado entender aquella cita de Margaret Mead en la que nos presentaba un caso de descomposición psíquica subsecuente a una descomposición cultural provocada por la invasión colonial generadora del mercado de trabajo.

Los objetivos por los cuales trabajan los individuos están determinados culturalmente y no son una respuesta del organismo a una simple carestía. El proceso que convierte a un grupo de salvajes en mineros de una mina de oro, en la tripulación de un barco, o simplemente lo despoja de cualquier capacidad de reacción dejándolo morir en la indolencia a la orilla de un río lleno de peces, puede parecer tan raro, tan extraño a la naturaleza de la sociedad y a su funcionamiento normal, que se convierte en un funcionamiento patológico y, sin embargo, es lo que generalmente sucede cuando se produce un violento cambio generado desde el exterior, o simplemente causado desde fuera (...) Este contacto brutal, estos sencillos pueblos arrancados de



su mundo moral, constituye un hecho que sucede con demasiada frecuencia como para que el historiador de la sociedad no se lo plantee seriamente. (Margaret Mead en Polanyi, K., 1997: 258-259).

Podemos destacar que en el proceso que conduce de la aparente primacía de la identidad cultural a la primacía del psiquismo hay un factor que se revela fundamental: *el acontecimiento o la introducción de la historia*. El acontecimiento que quiebre la tradición raramente puede provenir desde dentro de una misma identidad cultural cerrada sobre sí. Normalmente se necesita que sean otras identidades o la relación con otros espacios o ámbitos exteriores a ella (la relación del dispositivo identidad con la naturaleza, territorio irreductible a la identidad con el que está en constante interacción, o bien con la teoría, territorio más allá del *horismós* platónico que deja de lado toda identidad) los que tomen partido en la ruptura de la costumbre y la tradición. Es fundamental aquí recordar que la relación del dispositivo identidad con el tiempo consiste básicamente en la negación del mismo como operador causal de cambios reales. Será precisamente el fracaso en la lucha contra el devenir que la identidad pone en juego y la quiebra de la totalidad sincrónica sin tiempo de las identidades culturales, esto es, *el acontecimiento*, lo que provoque la ruptura del cristal mitológico en el que habita la identidad cultural y haga tambalearse la transparencia psíquico-cultural del dispositivo identidad, provocando una fractura de los modelos holísticos puestos en juego. Me remito aquí a los primeros epígrafes de este trabajo, donde se insiste, como a lo largo del desarrollo posterior, en el carácter holístico y orgánico del mito y en la capacidad desestructurante que tuvo la creación de mercados de trabajo necesaria para abrir espacio a la sociedad capitalista, la cual, para convertir al hombre en mercancía del mercado concurrencial de empleo, necesita descolgarle de todas las relaciones sociales en las que estaba empotrada su subsistencia material y, como vemos aquí, psíquica. A parte de esta realidad histórica podemos considerar, a nivel general, que en la medida en que las relaciones del grupo social se mezclan y remezclan con otros grupos sociales con distinta identidad, o en la medida en que ciertas relaciones del grupo con el entorno natural generan una quiebra en la continuidad existente entre las estructuras míticas de justificación del orden, o en la medida en que el discurso teórico reclame para su desvelamiento el terreno de los mitos o del carácter, sucederá que los contenidos imaginarios y míticos se tambalearán, fragmentando la continuidad de los modelos culturales que llevan generaciones reproduciéndose mediante los espejos de

identificación edípica. Esas filtraciones y desmoronamientos que generan una disminución de la efectividad del patrón holístico mítico “macroscópico” de la identidad cultural se ven compensados a nivel “microscópico” por una acentuación de los dispositivos psíquicos individuales, que siguen estableciendo síntesis normativas desde los patrones, ahora disueltos y pulverizados, que sobreviven en el entorno. Estas síntesis derivan en una pérdida del sentido social, en un deslizamiento de lo grupal a lo particular y en un aumento de las diferencias entre los caracteres de los individuos, así como en un aumento de soluciones que podríamos llamar patológicas. Podríamos decir que en el paso del dominio de la identidad cultural al del psiquismo no se produce un cambio de soberano, que sigue siendo la identidad, estructura que da razón del paso naturaleza-cultura en su sentido dinámico, sino una multiplicación de “clones” del mismo soberano vestidos de distinta manera y reinando cada uno en un pequeño territorio. Las relaciones entre sujetos psíquicos tienden ahora a problematizarse, puesto que cada uno de ellos compone a su manera una “microhistoria verdadera” en la que reconocerse, un nombre que ya no es el de su tribu, sino el suyo propio. Ya no hay una continuidad entre psiquismos e identidad, *cada psiquismo se aísla*. Creemos que a lo largo de distintos períodos de la historia y observando los acontecimientos se podría estudiar, con paciencia y de forma pormenorizada, la relación entre los funcionamientos culturales y los funcionamientos psíquicos de ese *dispositivo identidad* que revela la forma en la que el hombre saltó de la naturaleza a la cultura, correspondientes respectivamente a los modelos de funcionamiento B y C que hemos expuesto.

Aquí sólo queremos definir las herramientas para esa labor, que no podemos considerar sino de forma muy general. Podemos concluir que el acontecimiento y la historia, como principios desestructurantes de la totalidad cultural, serán los catalizadores de los cambios que hagan que la función identidad recaiga más en uno u otro de sus dos polos, que funcionan como vasos comunicantes de un mismo fluido, como funcionamientos complementarios de una misma estructura.

### 3.8.6-Inserción del psiquismo en la cultura través de la iniciación.

Nos referiremos en este apartado a algunos de los mecanismos a través de los cuales el dispositivo edípico idiosincrásico con el que el individuo cuenta de antemano se articula con la totalidad de la urdimbre cultural, de la que se convierte en elemento casi transparente. Entre ellos, trataremos con más detenimiento el funcionamiento de la iniciación.

Si la tendencia pulsional erótica unía a las familias entre sí pasando por la criba de las reglas culturales que impedían, a través de la reciprocidad, que los grupos se cerrasen, la cultura debe contar en el segmento psíquico con mecanismos dinámicos que le permitan adecuarse a las estructuras sincrónicas puestas en juego en esa “lucha contra la consanguinidad” que Lévi-Strauss desveló. Como en su momento ya manifestamos, el antropólogo nos provee de una solución *sincrónica* a través de las reglas de parentesco, tratemos ahora de sacar a relucir algunos de los rasgos *dinámicos* del mismo proceso de génesis cultural e integración de distintas familias en una matriz común. Sabemos que las pulsiones del niño, según el complejo de Edipo freudiano, se dirigen fuertemente hacia sus dos progenitores. No obstante, podemos pensar que esto sucede, entre otras cosas, porque la estructura del complejo de Edipo está fuertemente condicionada por el tipo de familia vigente en la sociedad misma en la que tal teoría se formula, es decir, en la sociedad de la que Freud forma parte, en la cual las familias gravitan alrededor de los roles paterno y materno, ocupados exclusivamente por el padre y la madre biológicos. En una sociedad primitiva en cambio, la gramática que define la vida familiar es más abierta, los lazos afectivos son más elásticos, las pulsiones están más repartidas, la dualidad pulsional con la que el individuo llega al mundo se encuentra con una multiplicidad de cauces y de objetos diferentes según la cultura, en general más diversificada que en la formulación freudiana original.

Todo niño primitivo tiene un padre y una madre biológicos. Que la cultura indígena reconozca este parentesco biológico o que, al contrario, pretenda negarlo, no cambia nada las cosas, tan sólo importa el hecho de que siempre hay un hombre y una mujer hacia los que el niño tiene ciertos deberes y de los que puede obtener ciertos cuidados. El conjunto de esta serie de obligaciones mutuas puede expresarse a través del análisis funcional de las relaciones de parentesco. Malinowski y algunos otros han insistido en la importancia de este juego de obligaciones recíprocas (...) En numerosas comunidades primitivas es el hermano de la madre (el tío materno) el que detenta la autoridad efectiva. Todo lo cual converge en una dispersión

precoz de las relaciones libidinales (y de los antagonismos) que señalan de forma casi exclusiva las relaciones entre padres e hijos en nuestra propia sociedad. Desde el momento en que admitimos que la libido y la agresividad del niño no son ilimitadas, comprendemos por qué, en muchas sociedades primitivas, no encontramos ese enmarañamiento de subcorrientes cargadas de afectividad, característico de la familia moderna compuesta por un número pequeño de individuos estrechamente emparentados. Esta dispersión afectiva evita la formación de conflictos intensos y hace comprensible la actitud generalmente abierta y razonable de muchos niños primitivos frente a los extranjeros sin que sea necesario atribuirles virtudes ocultas. (Devereux, G., 1973: 234).

Como se afirma en el texto de Devereux, sucede frecuentemente que el niño de un poblado primitivo no sólo tiene una madre (o un padre), sino una madre nº 1, una madre nº 2, una madre nº 3 (o un padre nº 1, un padre nº 2, un padre nº 3, y así sucesivamente). Esta observación confiere una estructura propia y distinta a los llamados sistemas clasificatorios, que recubren bajo la denominación única de la madre a la madre misma, la hermana de la madre, e incluso a las primas de la madre, de tal modo que las pulsiones esenciales pueden desplegarse en muchos más sentidos y recorrer direcciones que ligan al individuo con un entorno abierto a un número mayor de sujetos, desplegando así su afectividad a lo largo de ejes que vertebran la totalidad social. Esta forma de gestionar las relaciones de parentesco hace comprensible la facilidad con la que el individuo se integra en una totalidad cultural. Pero no queremos pasar por alto otro mecanismo básico a través del cual la identidad cultural ubica a las familias (y con ellas al complejo psíquico idiosincrásico que les es propio) dentro de la matriz general identitaria del grupo: *la iniciación*. Este mecanismo refiere las diferentes ceremonias iniciáticas a través de las cuales los niños de distintas culturas pasan a ser adultos y, con ello, a formar parte con pleno derecho de la vida cultural del grupo. La iniciación consiste, básicamente, en desvincular al joven de los lazos que le unían a su familia inmediata para vincularle a la totalidad de la sociedad como miembro responsable. El individuo pasa así a ocupar un lugar bien determinado dentro de la urdimbre social en el que su economía libidinal será gestionada a través de la costumbre. Este proceso se expresa ritualmente mediante una ceremonia que, gracias a una puesta en escena muy elaborada, recrea la génesis del universo y reproduce las narraciones míticas sobre el origen del mundo, generando una atmósfera sobrenatural en la cual se sumerge el neófito que va a convertirse en adulto. Mircea Eliade expone detalladamente en muchos de sus textos la estructura del proceso que siguen diferentes

ceremonias de iniciación, pero podemos afirmar que, más allá de los matices particulares que introduce cada cultura, se puede extraer de la multitud de variantes un patrón general relativamente sencillo.

-Los jóvenes son alejados de sus madres y deben pasar por unas *pruebas* en las que se les revelarán los *sucesos fundamentales* de su cultura y se les reconocerá como miembros adultos.

-Estas experiencias representan simbólicamente una *muerte* a la condición infantil anterior y el *renacimiento* a la condición adulta.

-En estas ceremonias se reproduce *el mito cosmogónico de cada tribu*, de modo que el niño renace como hombre “a la vez” que el universo es recreado a su alrededor.

-Después vuelve a la sociedad para ocupar un lugar distanciado y *reorientado* respecto de los sentimientos que le unían a la madre o a los parientes inmediatos con los que estableció los lazos pulsionales iniciales.

El rito de iniciación ayuda al joven a desapegarse de los objetos de sus pulsiones iniciales al proporcionarle nuevos cauces para gestionarlas, y al dotar a este proceso de un marco de sentido que engloba, a través del mito, naturaleza y cultura.

La muerte mística de los novicios no es algo negativo, es, por el contrario, su muerte a la infancia. A la asexualidad. A la ignorancia -en resumen, a la condición profana- es la ocasión propicia para la regeneración total del cosmos y de la colectividad. Porque se repiten sus gestos, los dioses, los héroes civilizadores, los antepasados míticos vuelven a estar presentes y activos sobre la tierra. La muerte mística de los muchachos y su despertar a la comunidad de los hombres iniciados forma parte de una grandiosa reiteración de la cosmogonía, de la antropogonía, y de todas las creaciones que son características de la época primordial, del tiempo soñado. La iniciación recapitula la historia sagrada del mundo. (Eliade, M., 2000: 42).

A través de las primeras identificaciones del superyó que el niño establece al superar el complejo de Edipo propio se están reproduciendo costumbres y modos de comportamiento que viajan en un paquete cerrado al tiempo. Esa continuidad transgeneracional se afianza aún más gracias a la iniciación, que se encarga de reafirmar la tradición en cada individuo y de insertarle en el gran organismo de su cultura, disminuyendo el funcionamiento C, propio del dispositivo identidad psíquico y alentando y maximizando los rendimientos del funcionamiento B o cultural. Todo esto realizando una relativa disgregación de los primeros lazos afectivos del niño con su

familia para vincularlo a la cultura según una nueva organización libidinal. Podríamos afirmar simbólicamente que el niño muere a la madre para nacer a la cultura.

El significado de la primera parte de la ceremonia, la separación de los neófitos de sus madres, parece bastante claro. Lo que aquí tenemos es una ruptura, a veces bastante violenta con el mundo de la infancia, que es a la vez un mundo maternal y femenino y el estadio infantil de irresponsabilidad y felicidad, ignorante y asexual. Esta ruptura se hace de modo que produzca una fuerte impresión, tanto en las madres como en los novicios. De hecho en casi todas las tribus australianas las madres están convencidas de que sus hijos serán devorados por una divinidad hostil y misteriosa cuyo nombre desconocen pero cuya voz han escuchado a través del sonido de las zumbadoras. Se les asegura claro está, que la divinidad pronto resucitará a los novicios en forma de hombres crecidos, es decir de iniciados. Pero en cualquier caso los novicios mueren a la niñez y las madres tienen el presentimiento de que los muchachos nunca volverán a ser lo que fueron antes de la iniciación: sus hijos. (Eliade, M., 2000: 29).

Podemos concluir que tanto la iniciación como la estructura abierta de las sociedades primitivas y sus variados modelos de parentesco colaboran efectivamente a una integración completa del aparato psíquico del sujeto en la cultura, el cual alcanza una economía libidinal plenamente insertada en las estructuras sincrónicas de lo social. Esto sucede, en el caso del ritual iniciático, a través de una vívida experiencia de inmersión directa en la narración primordial del mito, lo cual aumenta su efectividad psicológica. Además, en este trance en el que el sujeto se desvincula de sus lazos infantiles se siente aceptado y apoyado por toda la sociedad en su conjunto, con lo cual el traumatismo que pueda producir es minimizado por las defensas culturales. Esta sustracción de la dinámica edípica psíquica fijada al entorno materno infantil para abrir la síntesis a la dinámica plena de estructuras y contenidos culturales adultos es un medio de mantener el psiquismo urdido y sintonizado en la estructura identitaria general de la sociedad.

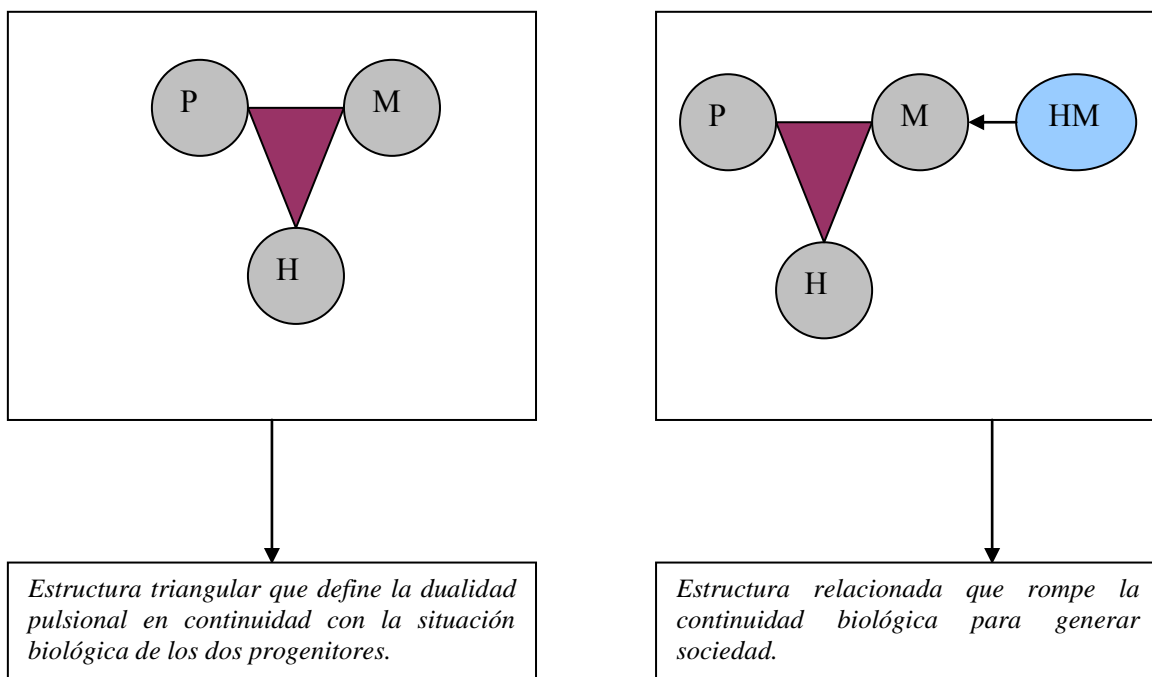
Desde los estadios arcaicos de la cultura, la iniciación de los adolescentes comporta una serie de ritos cuyo simbolismo es transparente: se trata de transformar al novicio en un embrión para hacerle renacer a continuación. La iniciación equivale a un segundo nacimiento. Es por medio de la iniciación como el adolescente se convierte en un ser socialmente responsable y despierto culturalmente. El retorno a la matriz se significa ya por la reclusión del neófito en una choza, ya por su devoración simbólica por el monstruo, ya por la penetración en un terreno sagrado identificado con el útero de la Tierra Madre. (Eliade, M., 1999a: 81).

### 3.8.7.- El complejo nuclear como flexibilización del complejo freudiano.

Como ya sabemos, diferentes culturas presuponen distintos tipos de familia y diferentes estructuras de parentesco que ayudan a la disolución de las primeras corrientes pulsionales y a la integración de los individuos en la urdimbre de la identidad cultural. Hemos sido testigos, a través del pensamiento levistraussiano, de cómo se articulan mecanismos diferentes para cada cultura según el principio común de la reciprocidad. Esperemos ahora poder hacer algo parecido respecto de la estructura del complejo de Edipo. Debido a que parece totalmente necesario que esta estructura dinámica tenga la capacidad de encajar en cualquier estructura de tipo sincrónico, buscaremos un mínimo de rasgos que respeten la esencia del mecanismo sintético que supone el complejo de Edipo pero que, al mismo tiempo, presenten una adaptabilidad mejor y una mayor capacidad de integración respecto de los mecanismos de síntesis sincrónica que hemos estudiado de mano de la antropología estructural. Recogiendo ideas que ya han sido formuladas, planteamos aquí un paso más allá del complejo de Edipo freudiano para reducirlo a sus elementos mínimos estructurales, sin dejar por ello de hacer justicia a la síntesis que realiza, pero concediéndole una mayor plasticidad y capacidad de adaptación en su convivencia con el eje sincrónico de la síntesis naturaleza-cultura. En las páginas que siguen proponemos *la reducción del Edipo a un mecanismo de identificación que parte de la dualidad pulsional*. El objeto de las corrientes pulsionales no es ya siempre el dúo “papá y mamá”, sino aquel o aquellos individuos de referencia para el sujeto, el niño o niña en su caso, a los que se dirijan dos principios o líneas de identificación predeterminados por los dos flujos pulsionales que se relacionan con el entorno. Estos principios son el erótico, elección del objeto que se ama, y el tanático, elección del objeto hacia el que se dirige la agresión. Este mecanismo debe funcionar de modo diferenciado en cada cultura pero sin perder su configuración básica según ese triángulo, *individuo-flujo pulsional del objeto amado- flujo pulsional del objeto rival*.

Interesa ahora definir más detenidamente esta estructura para conocer su funcionamiento concreto en diferentes identidades culturales. Según Lévi-Strauss, la estructura familiar inserta en la cultura viene determinada por un conjunto de cuatro elementos, individuo, padre, madre y hermano de la madre, como podemos ver en la parte de la derecha del esquema posterior. La freudiana en cambio se definiría desde el triángulo de la izquierda.

## ESQUEMA 15.



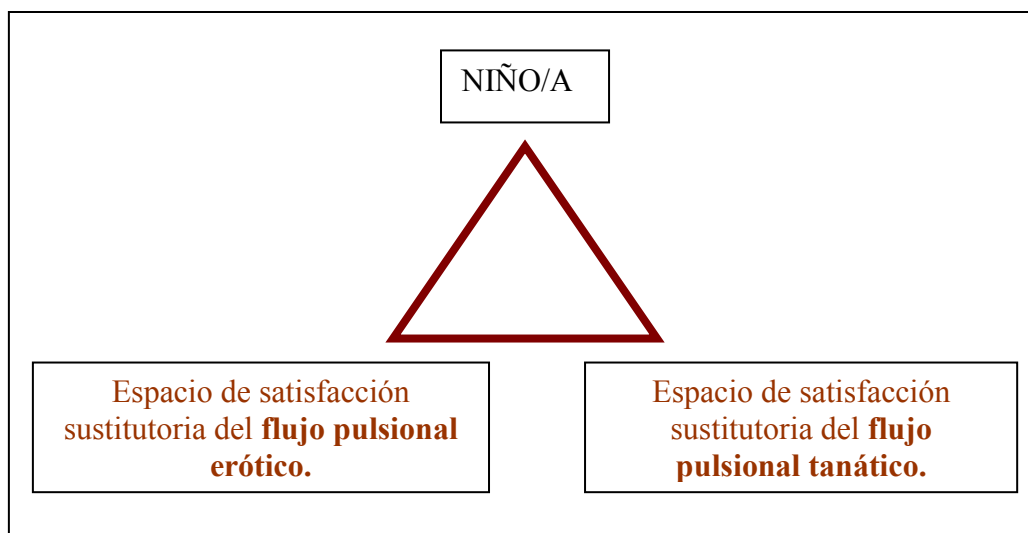
Podemos interpretar, empleando tanto la estructura freudiana como la levistraussiana, que en primer lugar existe ya de antemano una dualidad pulsional que se manifiesta de manera inmediata en la relación biológica del triángulo hijo-padre-madre, *el triángulo edípico*. Sin embargo, la realidad impide la comisión de los actos que las pulsiones demandan y sólo puede solucionar sus conflictos a través de la identificación y de la canalización de esas mismas pulsiones a través de estructuras de parentesco y dispositivos de satisfacción cultural. Por ello las pulsiones sexuales y agresivas deben de satisfacerse en el *superyó* y en la realidad cultural, siempre más acá o más allá del triángulo edípico. Esto último sólo puede suceder si se articulan eficientemente esos cauces y mecanismos a través de los cuales esos flujos pulsionales puedan liberarse. Estos cauces son el antemano de la sociedad, la *forma* de la misma. Estas estructuras de carácter lógico sincrónico, que son las que investiga Lévi-Strauss, posibilitan la vida social y permiten que una realidad dinámica como las pulsiones se satisfaga a través de los canales que su lógica le proporciona. Estas son las estructuras elementales del parentesco y están organizadas en torno al principio de la reciprocidad.



Sin embargo, esta realidad estructural puede generar formas concretas de parentesco en las cuales el triángulo edípico biológico del que en principio partimos se desdibuje, por desaparecer en acto la prioridad de la relación triangular padre-madre-hijo en el entorno inmediato del recién nacido durante el período de crianza. No obstante, no debemos olvidar que hemos afirmado que este triángulo edípico no viene definido por los dos *objetos de hecho* que se muestran ante el niño, sino por la *dualidad de las pulsiones* en virtud de las cuales se pueden situar distintos rasgos de objetos reales en el lugar estructural correspondiente al objeto deseado o al objeto rival. Es por ello que, aunque al comienzo de la investigación (desarrollada en la sociedad en la que el mismo Freud investiga) “papá y mamá” sean, *de hecho*, biológicamente dos, podemos modelar e investigar con *hipótesis en las que “papá y mamá” no sean culturalmente dos, sino que sean dos los principios pulsionales, Eros y Tánatos*, y estos encuentren cauces de satisfacción nihilista en distintos objetos que, no obstante, siguen ordenándose en torno a una forma triangular respecto de la dualidad pulsional de partida. El objeto amado no tiene que ser unívoco en la realidad, ni tampoco el objeto rival, tanto uno como otro son susceptibles de reunir un conjunto de rasgos que se pueden referir a distintos objetos reales. Como ya hemos visto en el párrafo anterior, la madre puede ser la madre 1, 2, ó 3, y lo mismo los padres. Es decir, suponiendo que el Edipo sea una predisposición estructural de la dualidad de pulsiones del individuo a convivir con la realidad a través de la satisfacción nihilista, no podemos negar que, en un principio, parece que ha de funcionar con la realidad inmediata del triángulo biológico, pero quizá debamos poder aceptar que esa misma predisposición pueda adaptarse a los efectos reales que generan las estructuras sincrónicas que en primer lugar la permitieron satisfacerse generando cultura, a saber, *estructuras de parentesco* en las que ahora los “padres” no son quizá los padres biológicos inmediatos, o ni tan siquiera dos individuos, sino dos principios de ordenación estructural de la psique que ahora conforman su objeto según las figuras familiares que le ofrece el entorno. El triángulo edípico tendría ahora en uno de sus vértices al niño o niña, en otro a los objetos reales (uno o varios) que ocupan el espacio en el que se satisface por identificación el flujo pulsional erótico, y en un tercero a los objetos reales (uno o varios) que ocupan el espacio en el que se satisface por identificación el flujo pulsional tanático. Este triángulo, repetimos, viene ahora definido por el niño y los dos flujos pulsionales que, *de derecho*, siempre se dan, y no por los objetos reales *de hecho* (padre y madre en la versión freudiana), que son variables según la estructura de parentesco de

cada cultura. Este enfoque permitiría un estudio del Edipo en formas distintas de familia, estructuras de parentesco diferentes, matriarcados, familias monoparentales, parejas homosexuales...etc.

## ESQUEMA 16.



Así cobran sentido las reflexiones de Malinowski cuando afirma que el complejo de Edipo tiene que funcionar de forma acorde con la cultura en la que está inserto. Esto lo ilustra presentando los resultados de sus estudios antropológicos en la sociedad melanesia, en los que termina por exponer una forma de concepción del Edipo que responde, de hecho, a las estructuras sincrónicas de la cultura en la que se halla, y no a las de la cultura europea en la que fue formulado.

Al cotejar las sociedades europea y melanesia verificamos la existencia de significativas diferencias, debidas a la profunda disimilitud reinante entre algunas de las fuerzas mediante las cuales la sociedad moldea la naturaleza biológica del hombre. Ciertamente es que ambas conceden un cierto espacio a la vida sexual, y que por otra parte, también limitan y regularizan hasta cierto punto el instinto sexual, pero divergen radicalmente entre sí tanto en lo relativo a la órbita del tabú cuanto en lo que concierne a la libertad sexual dentro de las fronteras trazadas por él. (Malinowski, B., 1982: 213).

Malinowski nos muestra, por un lado, que en la sociedad melanesia de las islas Trobiand las restricciones afectuosas con respecto a la figura materna no se ven compelidas a represión del mismo modo que en la sociedad europea que estudia Freud, y por otro, que la figura paterna no se ve ocupada por el padre exclusivamente, sino que

la figura del hermano de la madre ostenta sobre sí muchos caracteres de los que la figura del padre biológico es responsable en nuestra cultura. Se propone así desde la obra de Malinowski *un modelo de complejo de Edipo que él denomina complejo nuclear* y que resulta adaptable a cada estructura cultural. En el *modelo del complejo nuclear* las corrientes erótico-tanáticas son susceptibles de orientarse a distintos objetos y de generar en el *superyó* un principio paterno que puede recoger rasgos de distintas figuras, como puede ser, por ejemplo, el tío materno, sucediendo de igual modo con el objeto amado que se abandona, cuya carga no tiene por qué estar solamente dirigida a la madre, sino quizá a la hermana, o a otra persona hacia la cual la descarga erótica quede colapsada por las normas sociales, como ilustra el siguiente texto de Malinowski.

Todos los apetitos infantiles por la madre encuentran su satisfacción natural, agotándose en forma gradual y sin restricciones. La ambivalencia de veneración y desafecto se traduce frente al hermano de la madre. Calificando a ambas estructuras sociales de un modo breve, aunque algo rudo, diremos que en el complejo de Edipo reside el deseo reprimido de matar al padre y casarse con la madre, en tanto a los isleños de las Trobiand, cuya estructura social es matrilineal, los caracteriza la aspiración de casarse con la hermana y matar al hermano de la madre (...) Nuestro análisis establece que las teorías de Freud no sólo corresponden a la psicología humana en sus rasgos generales, sino que se adaptan estrechamente a las transformaciones que las diferentes formas sociales producen en la naturaleza humana. En otras palabras: hemos puesto en evidencia la íntima relación existente entre un señalado tipo de sociedad y su correspondiente complejo nuclear. Y si bien encontramos una notable confirmación del contenido principal de la psicología freudiana, tal vez nos veremos obligados a modificarla en ciertos detalles, o, mejor dicho, a dar mayor elasticidad a algunos de sus conceptos. En términos concretos, es preciso investigar las relaciones recíprocas entre los influjos biológicos y sociales y renunciando a una validez general del complejo de Edipo, estudiar por separado cada tipo de cultura a objeto de establecer su particular complejo correspondiente. (Malinowski, B., 1982: 213).

Así pues, nos adherimos a la reflexión de Malinowski a este respecto, habiendo añadido por nuestra parte un esquema de los elementos mínimos que comprenden lo que él define como un complejo nuclear adaptable a las diferencias culturales de parentesco. Podemos ahora, antes de pasar al epígrafe siguiente, presentar un breve resumen de lo que hemos concluido hasta este momento respecto a la síntesis dinámica que lleva a cabo del dispositivo identidad.

Afirmamos que cualquier tipo de síntesis dinámica responsable del paso de la naturaleza a la cultura consta de una estructura dinámica triangular, basada en la superación de la frustración de las dos pulsiones erótica y tanática a través del

mecanismo de la identificación, que es el principal responsable de la obtención de lo que se ha llamado satisfacción nihilista. Estas pulsiones se refieren a correlatos reales que no tienen por qué ser unívocos, sino que pueden reunir diferentes rasgos de objetos externos en el lugar estructural del objeto perdido o del objeto rival. Añadimos a esto los modos de funcionamiento de semejante síntesis. En el modo de funcionamiento que hemos llamado A la identificación soluciona un conflicto entre ambas pulsiones, y supone la síntesis primordial puesto que puede derivar la existencia misma de la regla de la propia dualidad pulsional de los individuos, esto es, del conflicto entre ambas pulsiones, estudiamos esta versión a través de las páginas de *Tótem y tabú*. Podemos exponer además otros dos modos de funcionamiento, en los cuales el conflicto se puede ya pensar entre las pulsiones y las reglas o mecanismos estructurales que impiden su satisfacción, estos son los modos B y C. Mientras que en el B el psiquismo aparecía como una realidad casi transparente al grupo, en el C se desmarcaba como entidad diferenciada debido a una inflación en sus funciones que, por otro lado, viene de la mano de la desmembración de la cultura responsable del funcionamiento B, cuya síntesis deja de ser efectiva a nivel global por la incapacidad de producir defensas útiles contra los conflictos pulsionales. Esta desmembración cultural puede suceder por distintos motivos, entre ellos citamos dos que se han desarrollado ya en capítulos anteriores de este trabajo, a saber, la alteración de la cultura respecto de su relación con la naturaleza y la alteración de la cultura debida a la aparición del nuevo espacio que llamamos “geometría”.

### 3.8.5-Identidades de transición. *Psicología de las masas y análisis del yo.*

Una vez que hemos definido la estructura final del complejo nuclear y sus distintos modos de funcionamiento nos interesa volver a las obras de Freud para considerar algunos tipos de conductas que pueden enriquecer la perspectiva sobre las distintas formas de funcionamiento del dispositivo identidad. Volveremos a sumergirnos en la terminología y los análisis freudianos dando siempre por supuesta la vigencia de los matices que acabamos de aplicar a la formulación del complejo de Edipo en los epígrafes anteriores.

En esta obra, *Psicología de las masas y análisis del yo*, que tratamos en este epígrafe de forma exclusiva, se estudian los diferentes mecanismos de síntesis dinámica que dan lugar a los diferentes fenómenos de formación de masas. Como afirma Freud en las primeras páginas de esta obra, puede perfectamente suceder que un grupo de sujetos que viven una identidad cultural que no esté excesivamente cerrada, como puede ser la actual, en la que hay contenidos psíquicos idiosincrásicos ya diferenciados para cada individuo, se comporten de repente como si fuesen un único individuo, actuando al unísono, en bloque, compartiendo una conducta común. Este caso es lo que se conoce como fenómeno de masas y es lo que vamos a tratar ahora. Estudiaremos en él las agregaciones eventuales de un número mayor o menor de individuos que se unen por virtud de lazos afectivos completamente externos, en principio, a aquellos de los que su entorno identitario de por sí les provee. Estas formaciones son independientes y posiblemente paralelas a las que tiene ya de antemano todo individuo que pertenece a un país, una cultura, o una sociedad determinada. Podríamos decir que son algo así como estructuras edípicas autónomas y espontáneas que reproducen de alguna manera el funcionamiento de una cultura, pero de forma parcial y en principio independiente de todos los resortes edípicos que en una sociedad basada en la identidad soluciona el mito o la religión, o que en una sociedad basada en otra estructura, como puede ser el mercado, están solucionados desde otros lugares estructurales. Son relativamente autónomas y se pueden dar espontáneamente.

Freud considera la inserción repentina de un individuo en una masa como una alteración de su carácter y de toda su economía libidinal normal. Su estructura psíquica de compensaciones pulsionales queda momentáneamente suspendida para dar lugar a reacciones que sólo pueden aparecer en masas de individuos anónimas, en las que las pulsiones se desatan de una manera que nunca cabría esperar de un individuo aislado.

La psicología que persigue los instintos, disposiciones, móviles e intenciones del individuo hasta sus actos y en sus relaciones con sus semejantes llega al final de su labor, y habiendo hecho la luz sobre todos los objetos de la misma, vería alzarse ante ella, de repente, un nuevo problema. Habría, en efecto de explicar, el hecho sorprendente de que en determinadas circunstancias, nacidas de su incorporación a una multitud humana que ha adquirido el carácter de „masa psicológica’, aquel mismo individuo al que ha logrado hacer inteligible piense, sienta y obre de un modo absolutamente inesperado. Ahora bien: ¿Qué es una masa? ¿Por qué medios adquiere la facultad de ejercer tan decisiva influencia sobre la vida anímica individual? ¿Y en que consiste la modificación psíquica que impone al individuo? (Freud, S., 1987k: 2564).

Para responder a la pregunta que formula el texto anterior Freud toma prestadas definiciones y estudios de otros pensadores como vemos en la siguiente cita basada en el pensamiento de Gustavo Le Bon:

El más singular de los fenómenos presentados por una masa psicológica es el siguiente: cualesquiera que sean los individuos que la componen, y por diversos o semejantes que puedan ser su género de vida, sus ocupaciones, su carácter o su inteligencia, el solo hecho de hallarse transformados en una multitud les dota de una especie de alma colectiva. Este alma les hace sentir, pensar y obrar, de una manera por completo distinta a como sentiría, pensaría y obraría cada uno de ellos aisladamente. (Freud, S., 1987k: 2565).

El concepto de *alma colectiva* se define aquí como una suspensión de todos los dispositivos psíquicos individuales, los cuales parecen perder toda capacidad de control sobre un individuo que pasa a tomar parte de una economía libidinal de grupo que genera un comportamiento compartido imposible de explicar por la sola estructura de un psiquismo aislado. La estructura de la masa revela ciertas características particulares que se explican en los textos de Freud de manera cuidadosa, a saber, la desaparición de la personalidad individual, la absoluta desaparición de represiones en el comportamiento, la ejecución de actos nunca sospechados en soledad o el aumento de la pasión y la sensibilidad en detrimento de la reflexión y el control. Todas estas y otras son las características del fenómeno de masas que vamos a analizar.

Le Bon piensa que en una multitud se borran las adquisiciones individuales, desapareciendo así la personalidad de cada uno de los que la integran. Lo inconsciente social surge en primer término y lo heterogéneo se funde en lo homogéneo. Diremos pues, que la superestructura psíquica, tan diversamente desarrollada en cada individuo, queda destruida, apareciendo desnuda la uniforme base inconsciente común a todos. (Freud, S., 1987k: 2566-67).

Dentro de las características que presentan estos fenómenos la más singular y al mismo tiempo más importante consiste en la exaltación o intensificación de la emotividad en los individuos que la integran. Puede decirse que no existen otras condiciones en las que la intensidad de los sentimientos humanos y la rendición ante los impulsos alcancen el grado al que llegan en la multitud. Los individuos que forman parte de una multitud experimentan una sensación de entrega total a sus pasiones, a través de la cual llegan a fundirse en la masa, perdiendo el sentimiento de su delimitación individual. Esta obsesión automática es tanto más intensa cuanto mayor es el número de las personas en las que se observa simultáneamente la misma emoción. El individuo llega a ser incapaz de mantener una actitud crítica y se deja invadir por la experiencia de grupo. Además, sucede que al compartir la excitación de aquellos sujetos cuya influencia ha actuado sobre él, el sujeto aumenta a su vez la de los demás, en un bucle que se amplía y retroalimenta y por el cual se intensifica la carga afectiva de los individuos integrados en la masa, que crece paulatinamente por inducción recíproca. Esta forma de conducirse no tiene que ser necesariamente destructiva, en realidad, las masas son tan susceptibles de ser aterradoras y moralmente reprensibles dando libertad a las pulsiones más agresivas, como de llevar a cabo actos heroicos y correr riesgos en pro de un fin muy loable moralmente que, con toda seguridad, muy pocos de los que componen esa masa correrían por separado. Pero no necesariamente toda agrupación de un número elevado de individuos tiene que presentar estos rasgos tan “radicales” y extremados, existen masas de individuos en las que no aparece esta reacción colectiva de la misma forma. Esto estará directamente relacionado, como vemos a continuación, con el grado de organización de la masa. Cuanto más elevado es éste, más templado y controlado es el talante del grupo de individuos. Freud sigue tomando referencias de otros autores, en este caso Mac Dougall, para avanzar en el bosquejo y recogida de datos de esta forma de psicología colectiva. Este autor indica cinco condiciones que serían suficientes para elevar ese carácter salvaje de la masa a un carácter más “civilizado”, más racional, o si se quiere, si no más racional en sentido estricto, al menos más sometido a norma o regla. A medida que la estructuración se hace mayor, el funcionamiento identitario puesto en juego tiende a acercarse más al que es propio de una identidad cultural ya establecida. Podríamos tomar estas características como balizas en una gradación que nos describiese los diferentes rasgos que aparecen desde las masas más groseras a las más estructuradas.

La primera condición consiste en la existencia de cierto grado de *continuidad* de la masa. Esta continuidad puede ser material o formal. Material, cuando las mismas personas forman parte de la multitud durante un período de tiempo más o menos prolongado; y formal, cuando dentro de la masa se desarrollan ciertas situaciones que son ocupadas sucesivamente por personas distintas.

En segundo lugar, es necesario que cada uno de los individuos de la masa se halla formado un determinada *idea de la naturaleza, la función, la actividad y las aspiraciones de la misma*, idea de la que se derivará para él una actitud afectiva con respecto a la totalidad de la masa.

En tercer lugar, es preciso que la masa se halle *en relación con otras formaciones colectivas análogas*, pero diferentes, sin embargo, en diversos aspectos y que incluso rivalicen con ella.

La cuarta condición es que la *masa posea tradiciones, usos e instituciones propias*, relativas sobre todo a las relaciones recíprocas de sus miembros, y la quinta condición es que la multitud posea una organización que se manifieste en la *especialización y diferenciación de las actividades* de cada uno de sus miembros.

Si se cumplen estas condiciones la masa se acerca más a un grupo estructurado y haría desaparecer, según Mac Dougall, los defectos psíquicos que la formación colectiva espontánea presenta. Las masas así estructuradas son más similares a lo que hasta ahora hemos conocido como formas edípicas de sociedad, o identidades culturales. Sin embargo, estas masas no tienen generalmente el carácter holístico ni la profunda vertebración presente en las identidades que hemos considerado hasta ahora, mostrando más bien una tendencia a transversalizar estructuras ya existentes que ya tienen sus propias adherencias identitarias. Parece así que la masa estaría a medio camino entre una estructura edípica organizada como un todo reglado y la individualidad del psiquismo, jugando como una suerte de período de transición en el que se producirán actitudes descontroladas y un enlace intersubjetivo incipiente y casi amorfo en su versión más espontánea. No obstante, este fenómeno puede presentar, como ya hemos dicho, diferentes grados de organización, pudiendo llegar incluso a convertirse en una sólida identidad de grupo, derivada en este caso de un fenómeno de evolución de las masas, como podemos ver reflejado en la reflexión en torno al fascismo hitleriano que llevamos a cabo en el apartado A.



Para comprender el tipo de enlace que se establece entre los diferentes individuos en estas formaciones Freud toma como referencia el término libido, haciendo a la pulsión erótica responsable de la unión de los individuos en una masa.

Nuestra esperanza se apoya en dos ideas. Primeramente, la de que la masa tiene que hallarse mantenida en cohesión por algún poder. ¿Y a qué poder resulta factible atribuir tal función si no es al Eros, que mantiene la cohesión de todo lo existente? En segundo lugar la de que cuando un individuo englobado en la masa renuncia a lo que le es personal y se deja sugestionar por los otros, experimentamos la impresión de que lo hace por sentir en él la necesidad de hallarse de acuerdo con ellos y no en oposición a ellos; esto es por (ihnen zu liebe). (Freud, S., 1987k: 2578).

El paso siguiente es considerar qué tipo concreto de relaciones amorosas pueden dar lugar a una reacción como la que observamos cuando un individuo se deja asumir por una masa social. Decíamos que este sujeto se funde y desaparece como individuo en ella, deja de lado todas sus determinaciones y rasgos personales para asumir como suyo el carácter y las decisiones que su condición de sujeto masificado le impone. Se liga con los demás sin examen previo y asume la relación en toda su rotundidad sin ponerle cortapisas. Semejante abandono del yo y aceptación de los demás tiene que tener un reflejo que nos resulte comprensible según las orientaciones pulsionales y las formas de gestionarlas que hasta ahora conocemos. Como en todas las consideraciones antropológicas anteriores, Freud retorna a la psicología individual para recuperar desde el ámbito del Edipo psíquico y su historia estructuras explicativas válidas para la psicología colectiva, esto es para el Edipo cultural de tipo B.

Conforme al testimonio del psicoanálisis, casi todas las relaciones afectivas íntimas de alguna duración entre dos personas -el matrimonio, la amistad, el amor paterno y el filial- dejan un depósito de sentimientos hostiles, que precisa, para escapar de la percepción, del proceso de la represión.(...) Pero toda esta intolerancia desaparece, fugitiva o duraderamente, en la masa. Mientras que la formación colectiva se mantiene, los individuos se comportan como cortados por el mismo patrón: toleran todas las particularidades de los otros, se consideran iguales a ellos y no experimentan el menor sentimiento de aversión. Según nuestras teorías, tal restricción del narcisismo no puede ser provocada sino por un solo factor; por el enlace libidinoso a otras personas. El egoísmo no encuentra límite más que en el amor a otros, en el amor a objetos. (...) El problema que aquí se nos plantea es el de cuál puede ser la naturaleza de tales nuevos lazos afectivos.(...) En las páginas que siguen vamos a examinar con particular atención estos fenómenos del enamoramiento con la esperanza -fundada a nuestro juicio- de deducir de ellos

conclusiones aplicables a los lazos afectivos que atraviesan las masas. (Freud, S., 1987k: 2583-84).

La relación a la que se alude va a ser buscada en el terreno de las relaciones interpersonales que hemos estudiado. Hasta ahora, hemos basado toda construcción social derivada del dispositivo identidad, en sentido dinámico, en dos núdulos de base que hemos expuesto en el epígrafe anterior: *la ambivalencia existente en la constitución pulsional del sujeto y el mecanismo de la identificación como satisfacción sustitutiva nihilista de la descarga directa de tales pulsiones*. Al acoplar el mecanismo de identificación a distintas estructuras culturales de parentesco con sus ejes sincrónicos de síntesis, la identificación puede darse respecto de diferentes objetos y en diferentes grados. Más allá de las ya conocidas y explicadas identificaciones con el rival y con el objeto perdido que son las principales en la formación de la identidad, Freud en este texto nos propone *una tercera forma de identificación* que va a dar mucho juego a la hora de comprender los fenómenos de masas:

En un tercer caso, particularmente frecuente y significativo, de formación de síntomas, la identificación se efectúa independientemente de toda actitud libidinosa con respecto a la persona copiada. Cuando por ejemplo una joven alumna de un pensionado recibe de su secreto amor una carta que excita sus celos y a la cual reacciona con un ataque histérico, algunas de sus amigas, conocedoras de los hechos, serán víctimas de lo que pudiéramos denominar la infección psíquica y sufrirán a su vez, un igual ataque. El mecanismo al que aquí asistimos es el de la identificación hecha posible por la aptitud o voluntad de colocarse en la misma situación. (Freud, S., 1987k: 2586).

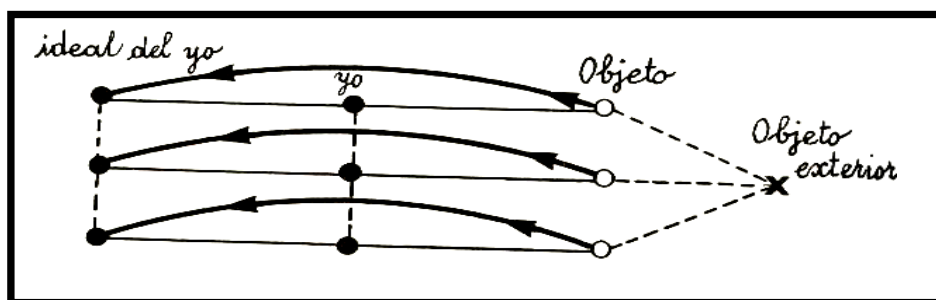
Las enseñanzas extraídas de estas tres fuentes pueden resumirse en la forma que sigue: 1º la identificación es la forma primitiva del enlace afectivo a un objeto; 2º Siguiendo una dirección regresiva, se convierte en sustitución de un enlace libidinoso a un objeto, como por introyección del objeto en el yo; y 3º Puede surgir siempre que el sujeto descubre en sí un rasgo común con otra persona que no es objeto de sus instintos sexuales. Cuanto más importante sea tal comunidad, más perfecta y completa podrá llegar a ser la identificación parcial y constituir así el principio de un nuevo enlace. Sospechamos ya que el enlace recíproco de los individuos de una masa es de la naturaleza de tal identificación, basada en una amplia comunidad afectiva, y podemos suponer que esta comunidad reposa en la modalidad del enlace con el caudillo. (Freud, S., 1987k: 2587).

En resumen, podemos establecer tres formas de identificación siguiendo el razonamiento de Freud, dos de ellas están basadas en lazos libidinosos, y una tercera en

una identificación con terceras personas cuyas vivencias y enlaces afectivos son de algún modo comunes al sujeto que pone en juego dicha identificación, y que parece suceder por una especie de empatía. Será esta tercera forma la que nos sirva para explicar semejante enlace. Pero necesitamos conocer cual es exactamente el rasgo que comparten todas esas personas y que constituye la condición necesaria y la base para que tal proceso de identificación se lleve a cabo. Conociendo la estructura del Edipo no nos será difícil inferir que la disposición común en todos los individuos de una masa es su relación libidinal con una figura o principio que sea una referencia de los flujos de identificación primordiales y que pueda ocupar en el *superyó*, momentáneamente al menos, el lugar estructural que en los textos de Freud se reserva a la imagen del protopadre. Ese lugar será aquí representado por la figura del caudillo. Esta disposición libidinal común es la que confiere a la mayoría de las organizaciones humanas basadas en la heteronomía moral su forma y estructura, convirtiendo a cualquier individuo en firme candidato a ingresar en uno u otro grupo con estructura de masa.

*La relación entre los individuos de la masa consiste en una identificación que reposa en la comunidad de su posición libidinal respecto de un tercer elemento que es el caudillo.* La masa está constituida por una urdimbre de identificaciones muy potentes tejida entre individuos que comparten su relación personal con una figura que ocupa el lugar del caudillo, respecto de la cual existe una relación hipnótica entre el enamoramiento y la identificación que coloca en el lugar del *ideal del yo* la imagen de dicho *caudillo, protopadre, líder*, o como lo queramos llamar. En muchas ocasiones este lugar es ocupado por una *idea* directora, pero siempre suele estar de algún modo centralizada en una persona que funciona como aglutinante edípico.

Las consideraciones que anteceden nos permiten, de todos modos, establecer la fórmula de la constitución libidinosa de una masa, por lo menos de aquella que hasta ahora venimos examinando, o sea, de la masa que posee un caudillo y no ha adquirido aún, por una organización demasiado perfecta, las cualidades de un individuo. Tal masa primaria es una reunión de individuos que han reemplazado su ideal del yo por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del „yo”. La representación gráfica de este proceso sería la siguiente:



(Freud, S., 1987k: 2592).

En el texto que estamos estudiando, Freud propone dos masas artificiales como ejemplo de esta estructura que, aun estando altamente estructuradas respecto de lo que estamos tratando, sí mantendrían en esencia el mismo funcionamiento y la estructura edípica de las formaciones de masas. Su consideración nos resulta muy útil para completar el estudio de distintas culturas, pues estructuras del mismo tipo se adhieren e intersectan muchas veces la estructura identitaria de base de una cultura.

A propósito de las dos masas artificiales, la iglesia y el ejército, hemos visto que su condición previa consiste en que todos sus miembros sean igualmente amados por un jefe. Ahora bien: no habremos de olvidar que la reivindicación de igualdad formulada por la masa se refiere tan solo a individuos que la constituyen, no al jefe. Todos los individuos quieren ser iguales, pero bajo el dominio de un caudillo. Muchos iguales capaces de identificarse entre sí y un único superior: tal es la situación que hallamos realizada en la masa dotada de vitalidad. Así, pues, nos permitiremos corregir la concepción de Trotter diciendo que más que un animal gregario es el hombre un animal de horda; esto es, un elemento constitutivo de una horda conducida por un jefe. (Freud, S., 1987k: 2595).

La masa, el totemismo, el monoteísmo de Atón, la religión cristiana, el fascismo nazi, el integrismo..., son estructuras fácilmente reductibles a una matriz edípica que hemos asimilado al *Edipo nuclear*, centro de la dinámica del *dispositivo identidad*. La estructura de los fenómenos de masas descansa en una identificación que entra a formar parte del *superyó* relegando las determinaciones idiosincrásicas del mismo a un segundo lugar y sometiendo al sujeto al principio de autoridad que en los textos antropológicos de Freud representa el padre primigenio.

El carácter inquietante y coercitivo de las formaciones colectivas, que se manifiesta en sus fenómenos de sugestión, puede ser atribuido por tanto, a la afinidad de la masa con la horda primitiva, de la cual descende. El caudillo es aún el temido padre primitivo. La masa quiere siempre ser dominada por un poder ilimitado. Ávida de autoridad, tiene, según las palabras de

Gustavo Le Bon, una inagotable sed de sometimiento. El padre primitivo es el ideal de la masa, y este ideal domina al individuo, sustituyéndose a *su ideal del yo*. (Freud, S., 1987k: 2599).

El concepto de masa nos parece interesante en tanto que esta versión del mecanismo identidad, a diferencia de lo que usualmente sucede con las identidades culturales que hemos tratado hasta ahora, no tiene que estar necesariamente ligada a una estructura social total, como es el caso de las fórmulas basadas en el mito que estudiamos con Mircea Eliade en el apartado A y que representa la tendencia general de las sociedades edípicas tribales o indígenas. La formación de masas parece ser un fenómeno que en cualquier momento puede imponer su estructura si el contexto es apropiado. Es interesante observar que su carácter violento puede estar ligado al hecho de que suele producirse en circunstancias en las que las prestaciones sociales o las defensas culturales que se pueden encontrar en una identidad están en crisis o son inefectivas. Así estudiamos que los fenómenos de masas proliferaron en el siglo XX durante el declive del liberalismo y aparecen como una respuesta social a la desestructuración generada al hacer descansar la organización de la sociedad sobre la autorregulación del mercado (ver los epígrafes referentes al surgimiento del fascismo en el apartado A). Son muchas las circunstancias en las que puede aparecer un fenómeno de masas. En la actual sociedad capitalista estas masas parecen ser el desahogo de individuos que viven una vida aislada en un psiquismo inflacionado, y cuya neurosis parece encontrar un alivio en esos instantes en que su *yo* desaparece fundido en el grupo. La duración y la organización de estas masas son variables y pueden superponerse a una organización social que ya es en sí edípica. En cualquier sociedad encontramos estos grupos de identificación en algún grado, son pequeñas identidades dentro de la sociedad, sea esta prioritariamente edípica o capitalista en su articulación fundamental. Quizá exclusivamente en las sociedades neolíticas regidas por el mito estas realidades no se produzcan debido a la altísima reglamentación y el acusado organicismo que la identidad cultural pone en juego. A mayor desestructuración de un Edipo a gran escala mayor peso del psiquismo y mayor crecimiento de micro o macroidentidades de masas. Así, en una sociedad que ha perdido la capacidad de gestionar las necesidades sociales y los impulsos libidinales de sus componentes, uno se convierte fácilmente en madridista, atlético, del partido nacionalista de “Villarivas”, o en definitiva, en miembro de cualquier grupo que le provea de una identificación medianamente satisfactoria. Nos encontramos, en cualquier caso, en un lugar social

donde cada individuo es un Edipo psíquico con sus propias identificaciones fundamentales. Pero además de esta relación edípica idiosincrásica existe una inmensa variedad de relaciones edípicas transversales, de masas, que hacen que cada individuo sea un nodo de una red de un gran número de determinaciones que se entrecruzan entre sí según una gran cantidad de líneas que definen flujos de identificación.

Cuando pasamos a examinar la vida del individuo de nuestros días, teniendo presentes las diversas descripciones, complementarias unas de otras, que de los autores nos han dado de la psicología colectiva, vemos surgir un cúmulo de complicaciones muy apropiado para desalentar toda tentativa de síntesis. Cada individuo forma parte de varias masas; se halla ligado, por identificación, en muy diversos sentidos, y ha construido su *ideal del yo* conforme a los más diferentes modelos. Participa así de muchas almas colectivas: la de su raza, su clase social, su comunidad profesional, su estado, etc..., y puede además, elevarse hasta cierto grado de originalidad e independencia. Tales formaciones colectivas, permanentes y duraderas, producen efectos uniformes, que no se imponen tan intensamente al observador como las manifestaciones de las masas pasajeras de rápida formación imponen tan intensamente al observador como las manifestaciones de las masas pasajeras, de rápida formación que han proporcionado a Le Bon los elementos de su brillante característica del alma colectiva, y precisamente en esas multitudes ruidosas y efímeras, superpuestas, por decirlo así a las otras, es en las que se observa el milagro de la desaparición completa, aunque pasajera, de toda particularidad individual. (Freud, S., 1987k: 2600).

El fenómeno de masas añade un componente de plasticidad y de complejidad a los funcionamientos edípicos de los que hemos hablado. La forma de entender estos sucesos nos permite añadir a los tres tipos de funcionamiento del Edipo nuclear una mayor ductilidad en su forma de interrelacionarse. Así, el sujeto psíquico absolutamente aislado no existe como caso puro, ni tampoco la ideal y absoluta transparencia de los psiquismos en una identidad cultural, sino que los diferentes funcionamientos se compensan e interpenetran en el juego que se desarrolla entre psiquismo e identidad cultural. Los fenómenos de masas actúan muchas veces como modos de funcionamiento identitario de transición, de carácter auxiliar y limitado, y que nos ayudan a componer una visión más completa de la sociedad en la que aparecen insertos. Un sujeto no es nunca protagonista de un único modo de acción del complejo nuclear, sino que probablemente, y mucho más en una sociedad como la occidental actual, ese sujeto es una encrucijada de identificaciones de grupo e idiosincrásicas que funcionan a la vez para regular su economía libidinal. El hecho de haber sustituido a “papá y mamá” como

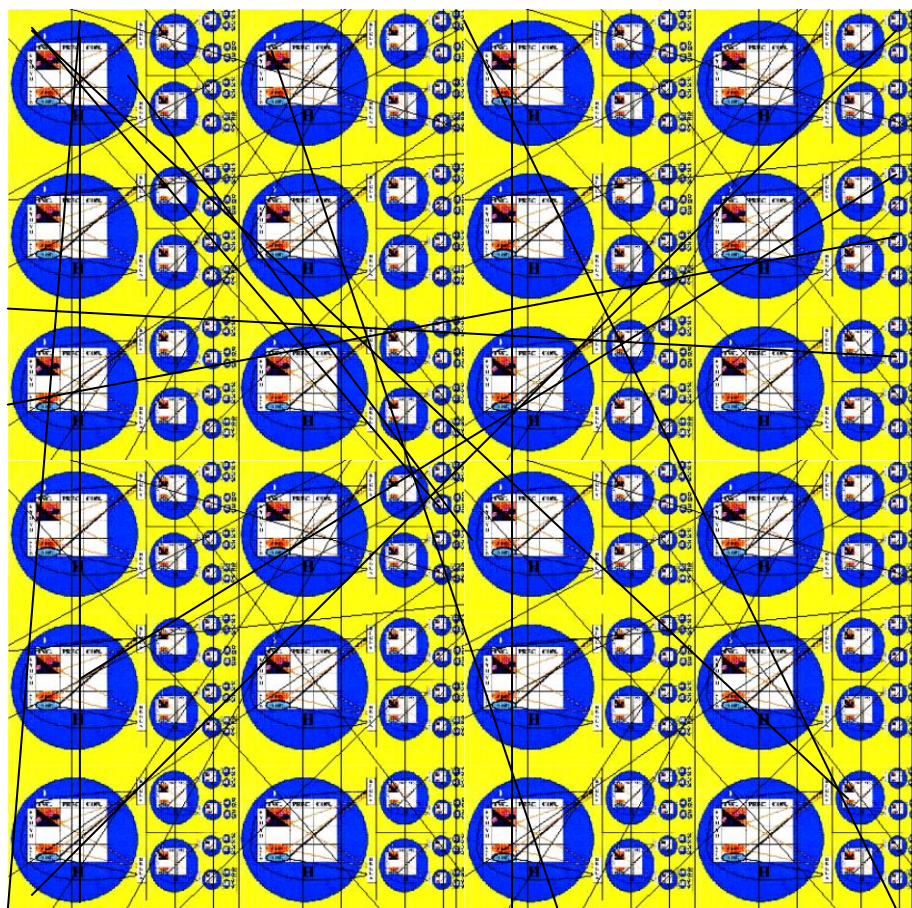
realidades *de hecho* por los dos lugares estructurales correlativos a los dos principios de identificación pulsionales en tanto que realidades *de derecho*, hace que la estructura del Edipo sea también más adaptable a la hora de explicar estos fenómenos de masas. En definitiva, el individuo busca encontrar en esa compleja tela de araña de las identificaciones posibles un lugar confortable que le ayude a entender quién es y como vivir. La estructura del complejo nuclear se manifiesta “sola” a través de lo que tiene alrededor y es de alguna manera lo inmediatamente puesto en acto por los seres humanos para vivir en sociedad, el antemano dinámico para abandonar la naturaleza. El individuo, con un psiquismo sobrecargado, busca descansar en alguna que otra pequeña identidad para equilibrar esos vasos comunicantes que son psiquismo y cultura. Como pudimos ver en la obra de Devereux, las identidades culturales, o en su defecto los grupos identitarios como las formaciones de masas, proveen al individuo de defensas que le permiten sobrellevar los conflictos psíquicos de su mundo.

Puede decirse que la neurosis es para las multitudes un factor de disgregación en el mismo grado que el amor. Así observamos inversamente que siempre que se manifiesta una enérgica tendencia a la formación colectiva se atenúan las neurosis e incluso llegan a desaparecer, por lo menos durante algún tiempo. Se ha intentado, pues, justificadamente, utilizar con un fin terapéutico esta oposición entre la neurosis y la formación colectiva. Incluso aquellos que no lamentan la desaparición de las alusiones religiosas en el mundo civilizado moderno convendrán en que, mientras tales ilusiones conservaron su fuerza, constituyeron, para los que vivían bajo su dominio, la más enérgica protección contra el peligro de la neurosis. No es tampoco difícil reconocer en todas las adhesiones a sectas o comunidades místico-religiosas o filosófico-místicas la manifestación del deseo de hallar un remedio indirecto contra diversas neurosis. Todo esto se relaciona con la oposición entre tendencias sexuales directas y tendencias sexuales coartadas en su fin. Abandonado a sí mismo, el neurótico se ve obligado a sustituir las grandes formaciones colectivas, de las que se halla excluido, por sus propias formaciones sintomáticas. Se crea su propio mundo imaginario, su religión y su sistema de delirio y reproduce así las instituciones de la humanidad en un aspecto desfigurado que delata la poderosa contribución aportada por las tendencias sexuales directas. (Freud, S., 1987k: 2608).

El fenómeno edípico de formación de masas supone un complemento de los modos de funcionamiento edípico A, B y C, funcionando como un complejo de identificaciones transitorio con capacidad de agregar el funcionamiento C y derivarlo en el B de una forma esporádica o evolutiva dependiendo del caso. Exponemos aquí, añadido a los anteriores, un esquema que incluye esta nueva formación edípica que es la masa. En él cada línea es un eje identificatorio distinto que puede unir a personas de

distinta edad, raza, generación, etc..., en torno a un líder, una idea rectora o a una identificación recíproca que les de un nombre, componiendo una verdadera tela de araña.

## ESQUEMA 17.





### 3.8.6-Edipo, cultura y sociedad.

En este epígrafe presentaremos de forma general el pensamiento que Freud desarrolla al contrastar sus descubrimientos teóricos con la estructura de su propia cultura y de la sociedad concreta que le es contemporánea, en la cual, conviven diferentes modos de funcionamiento edípico, referentes tanto a la identidad cultural global, desgajada y desmembrada por años de acontecimientos históricos diversos, como al sujeto psíquico aislado, que funciona como compensación de las carencias estructurales que presenta una ya debilitada identidad cultural. En estas páginas, Freud trata de llevar a cabo una especie de diagnóstico, una valoración de la cultura concreta que le rodea y en la cual se ve inmerso. Nosotros, por nuestra parte, procuraremos enriquecer y contrastar este análisis con algunos conceptos que ya hemos tratado con la finalidad de incorporar la reflexión de Freud al esquema más amplio en el que instalamos esta investigación. Podemos afirmar que la intención del autor en los textos que nos ocupan (*El malestar en la cultura* y *El porvenir de una ilusión*) es analizar la forma en que la cultura responde a las frustraciones que necesariamente hemos de sufrir como pago para permanecer en ella. Freud se encuentra inmerso en una sociedad donde las represiones apenas tienen contrapartidas satisfactorias y en la que el sentimiento de hostilidad contra la cultura aparece ante él como una constante. Su análisis advierte consecuencias marcadamente pesimistas. Sabemos que *cierto grado* de hostilidad existe siempre en todo complejo edípico, en toda cultura o psiquismo, tiene una raíz estructural y es, en principio, “indestructible”. Como pudimos apreciar en el funcionamiento A del dispositivo identidad la liberación de la pulsión tanática, o la erótica, tiene siempre una contrapartida de *malestar* del lado de la pulsión opuesta, lo cual es el origen mismo de la cultura, pues la regla misma es generada por el remordimiento provocado por la hipotética satisfacción de la pulsión agresiva, como tuvimos oportunidad de ver en *Tótem y tabú*. Todo ello resulta de la insoslayable ambivalencia pulsional previa a toda síntesis identitaria. Podremos observar, no obstante, que esa insatisfacción cultural no es absoluta, sino que depende, precisamente, de la organización de cada cultura. De momento, aceptemos, siguiendo el razonamiento de Freud, que en toda cultura existe siempre un cierto grado de hostilidad, del cual parecen responsables los mecanismos que se encargan de reprimir a las pulsiones mediante la subordinación a las reglas.

...pues es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales: hasta qué punto su condición previa radica precisamente en la insatisfacción (¿por supresión, represión o algún otro proceso?) de instintos poderosos. Esta frustración cultural rige el vasto conjunto de las relaciones entre los seres humanos y ya sabemos que en ella reside la causa de la hostilidad opuesta a toda cultura. (Freud, S., 1997c: 3064).

La lógica psicoanalítica que conocemos nos lleva a hacer responsable de esta frustración al *ideal del yo* o la conciencia moral. El *superyó*, en este caso el *superyó cultural*, comprende una acumulación de tradiciones y normas más o menos estructuradas que se presentan amalgamadas con la influencia de figuras paternas o “protopadres” que todo psiquismo tiene como referente dentro de la cultura en cuestión. Dependiendo de la cultura que sea, estas costumbres, tradiciones y figuras son unas u otras, habitando todas el lugar estructural que corresponde al principio paterno, en tanto que destino de los flujos pulsionales que ya hemos definido dentro de la disposición edípica del complejo nuclear. Recordemos la ampliación y flexibilización del concepto de Edipo que hemos tomado de Malinowski. El lugar estructural del padre puede ser un conjunto de contenidos diferentes según la cultura y el momento que estemos tratando.

El *superyó* de una época determinada tiene un origen análogo al del *superyó* individual, pues se funda en la impresión que han dejado los grandes personajes conductores, los hombres de abrumadora fuerza espiritual o aquellos en los cuales algunas de las aspiraciones humanas básicas llegó a expresarse con máxima energía y pureza, aunque quizá por eso mismo, muy unilateralmente. (Freud, S., 1997c: 3065).

Puesto que la labor del *superyó cultural* es mucho más visible que la del individual, es fácil reconocer en ella cristalizadas en normas sociales o costumbres las reglas que muchas veces en el estudio de un caso psíquico concreto son más difíciles de reconocer. Las costumbres de un grupo social son abiertas, públicas, manifiestas y normalmente observables, mientras que muchas de las normativas propias del complejo nuclear psíquico permanecen inconscientes y han de ser descubiertas precisamente desde la labor que ejerce el psicoanálisis. Además, generalmente existe una continuidad entre los preceptos del *superyó cultural* y los preceptos del *superyó psíquico*.

Aquí nos encontramos con la curiosa sensación de que los procesos psíquicos respectivos nos son más familiares, más accesibles a la consciencia, cuando los abordamos bajo su aspecto colectivo que cuando los estudiamos en el individuo. En este sólo se expresan ruidosamente las agresiones del *superyó*, manifestadas como reproches al elevarse la tensión

interna, mientras que sus exigencias mismas yacen a menudo inconscientes. Al llevarlas a la percepción consciente se comprueba que coinciden con los preceptos del respectivo *superyó* cultural. Ambos procesos -la evolución cultural de la masa y el desarrollo propio del individuo- siempre están aquí en cierta manera conglutinados. Por eso muchas expresiones y cualidades del *superyó* pueden ser reconocidas con mayor facilidad en su expresión colectiva que en el individuo aislado. (Freud, S., 1997c: 3065).

Esta relación de sintonía entre *superyó* individual y colectivo admite grados, como vimos a través de la lectura de Devereux. Asimismo, resulta muy relevante respecto de esa relación hacer notar que Freud está trabajando con una sociedad que no está determinada solamente por la estructura del dispositivo identidad, sino que está determinada además por otras muchas, a saber, económicas, científicas, físicas..., y esto va a afectar decididamente a la evaluación que hagamos del diagnóstico freudiano. La sociedad que está estudiando es una posibilidad entre muchas, y contiene factores determinantes que alteran el grado de sintonía entre los funcionamientos edípicos B y C, esto es, entre *superyó cultural* y *superyó psíquico*, o según los textos de Devereux, entre *segmento étnico* y *segmento idiosincrásico* de la conciencia moral. Así, tenemos que tener en cuenta que no se parece en nada una sociedad capitalista a una sociedad neolítica, o a una sociedad totalitaria, o a una hipotética sociedad ilustrada. Existen otros segmentos teóricos que podemos aislar teóricamente y que están tomando parte en el espacio que Freud llama sociedad y eso es lo que queremos poner aquí de relieve. Una sociedad neolítica cerrada al devenir que introduce el tiempo no es igual que una sociedad con una comprensión del tiempo romántica progresista o con una mentalidad milenarista, y tampoco son lo mismo ninguna de ellas en lo referente al tipo de economía que ponen en juego, ya sea esta centralizada, de mercado, basada en el trueque o la que sea. La sociedad en concreto que Freud está estudiando es la sociedad capitalista, una sociedad que pasó por la Revolución Francesa, y que, como hemos mostrado en el apartado A de este trabajo, está en su versión definitiva montada sobre el mercado, mercado que además generó un espacio en el que desarrollarse a base de desestructurar todos los enlaces sociales susceptibles de estorbar su crecimiento que ponía en juego la identidad cultural. Por supuesto, podemos afirmar que existe un modelo de sociedad precapitalista en la que las relaciones entre los modelos funcionales B y C del complejo nuclear son distintas, y otras muchas que podríamos considerar a lo largo de la historia y geografía mundial con sus diferentes variaciones. En la reflexión freudiana que reflejan estos textos, lo que parece quedar claro es la equivalencia entre

insatisfacción, frustración, hostilidad y cultura. El conjunto de gramáticas que estudiaba Lévi-Strauss y cuya finalidad era conducir de la consanguinidad a la reciprocidad, o lo que es lo mismo, de la familia a la cultura, son aquí principalmente consideradas como motivos de malestar e incomodidad.

Tal divorcio entre amor y cultura aparece pues inevitable; pero no es fácil distinguir al punto su motivo. Comienza por manifestarse como un conflicto entre la familia y la comunidad social más amplia a la cual pertenece el individuo. Ya hemos visto que una de las principales finalidades de la cultura persigue la aglutinación de los hombres en grandes unidades; pero la familia no está dispuesta a renunciar al individuo (...) La imposición de una vida sexual idéntica para todos, implícita en estas prohibiciones, pasa por alto las discrepancias que presenta la constitución sexual innata o adquirida de los hombres, privando a muchos de ellos de todo goce sexual y convirtiéndose así en una fuente de grave injusticia. (Freud, S., 1997c: 3041-42).

No obstante, en esta última afirmación se pueden introducir algunos matices. Para ser coherentes con nuestro discurso tenemos necesariamente que destacar que Freud se las está viendo todo el rato con una sociedad particularmente “desidentificada”, sobre todo respecto de su capacidad compensatoria en lo referente a la gestión de las pulsiones, y en la que el mercado desactiva sistemáticamente muchos de los dispositivos por medio de los cuales identidades culturales pretéritas satisfacían los instintos de los que se habla en el texto. Es decir, las consecuencias no son las mismas si se estudia una identidad cultural determinada, indígena tribal o neolítica, por ejemplo, que si se estudia la cultura capitalista con sus residuos identitarios. Para realizar un diagnóstico certero de la sociedad y la relación entre la cultura y las necesidades psíquicas de los individuos insertos en ella, debe tomarse también, como objeto de reflexión, una identidad que, sin pasar por la Revolución Francesa y la emancipación del mercado, conserve toda su potencia de estructuración social y mantenga su dispositivo identitario en condiciones más puras. De lo contrario no se estudia la identidad cultural en sí, sino sus resistencias y coexistencias con otras estructuras. Así se observa, teniendo en cuenta los primeros epígrafes del apartado A, que en las sociedades que se mantienen en un estado neolítico el deslizamiento de identidad a psiquismo es suave, y es también más equilibrada la balanza en la que se pesan satisfacciones sustitutorias culturales y frustraciones pulsionales. Las culturas que no han liberado *las reglas de las costumbres*, en el sentido que le dábamos a estas palabras en el apartado A, son sociedades en las que todo está introducido, relacionado

y urdido en el mito, y el mito, que es el tejido conjuntivo colectivo, se encarga de gestionar el todo de la identidad cultural de una manera mucho más completa e integrada de lo que cabe esperar de una sociedad cuyos referentes (el capitalismo al que estorba toda ligazón identitaria con la naturaleza y la ilustración que, por definición, ha de desempotrar a la costumbre de la columna vertebral de lo social) impiden, directa o indirectamente, que este tejido mítico genere y mantenga su estructura total. Así, en una sociedad neolítica las *prohibiciones* tienen a su lado cientos de *prescripciones* y de dispositivos cuya finalidad es liberar esas pulsiones que las prohibiciones colapsan, generando cauces y posibilidades de satisfacción que hacen que el funcionamiento de estas sociedades sea mucho más parecido al funcionamiento de un solo psiquismo. De este modo la sociedad provee a los individuos de mecanismos de defensa contra el estrés que impone la vida cultural, incluso en el caso de los enfermos mentales, como nos mostró Devereux en sus textos. En este sentido, la sociedad capitalista introduciría una ruptura del tejido conjuntivo de la cultura. En una sociedad neolítica que se comporta como un solo psiquismo colectivo, neurótico si se quiere, como bien muestra Freud, los individuos no padecen un alto grado de neuroticismo individual, ni una frustración patológica. Al contrario, cuando el funcionamiento B del dispositivo identidad es desactivado, los individuos quedan desorientados, atomizados, y tienen que gestionar su libido en una sociedad en la que el tejido que se encargaba de ello ha desaparecido, con lo que han de compensar todos esos rendimientos culturales con rendimientos psíquicos, generando un elevado índice de neurosis. Una sociedad como la capitalista puede mantener todas las prohibiciones incestuosas como estructura última de lo social, y también, en cierta medida, como residuo de la identidad de un mundo mítico, sin proveer sin embargo a los individuos de todos los “servicios” que obtendrían de esa identidad cultural y ese mito. Esto genera el tipo de sociedad que Freud estudia, y esto explica el hecho de que él mismo asuma que, cuanto mayor es el grado de organización de una identidad de grupo, o identidad cultural, menor sea el índice de neuroticismo y viceversa. Recordemos que ambas realidades, sujeto y cultura, funcionan en base a la misma estructura edípica y son sólo dos aplicaciones del mismo principio que hemos llamado aquí dispositivo identidad, basado en su vertiente dinámica en el complejo nuclear. Cuando trabaja en una identidad cultural elaborada, el dispositivo edípico funciona al unísono y de forma casi transparente entre cultura y psiquismo. Pero cuando las relaciones económicas o las intervenciones racionales descomponen la maquinaria de la identidad cultural, la estructura edípica se desarrolla

desde los elementos que quedan en pie, a saber, los psiquismos individuales, y trata de hacer, a través de cada uno de ellos, lo que antes hacía con todos a la vez.

La identidad cultural *impone muros*, pero de algún modo *prescribe salidas*. En una sociedad de mercado el psiquismo recibe normas, pero en la medida en que la sociedad que le circunda no le toma como fin sino como *mercancía*, debe buscar las salidas como pueda, y así describir su círculo identitario como la biografía más o menos afortunada de un neurótico. El conjunto de prohibiciones que la sociedad capitalista mantiene son las mínimas necesarias para mantenerse a sí misma, pero insuficientes para funcionar como un todo orgánico a la manera edípica. Toma al ser humano en tanto que obrero, en tanto que mercancía del mercado de mano de obra, y deja de lado la determinación de todas las capilaridades míticas y costumbristas que en una identidad cultural constituyen su vida como hombre.

Estrangulado por una historia que necesita cada vez más de su trabajo y que cada vez estrecha más los márgenes de su reconocimiento, el ser humano ya sólo es humano porque la impotencia de su modo de producción para constituirle como sujeto social le obliga a ser humano además de obrero. Pero su historia ha dejado de ser la historia, y se pronuncia tartamudeante entre los desechos del basurero estructural. La historia capitalista, mientras tanto, no reclama su *vida* sino su *supervivencia*, puesto que no reclama su vida más que como uso de una mercancía que el posee al supervivir: su fuerza de trabajo. (Fernández Liria, C. 1992: 102).

De ahí se derivan, en gran medida, la angustia, la culpabilidad, el sufrimiento y la neurosis. Más adelante veremos cómo la sociedad capitalista se enlaza con los psiquismos aislados y consigue ser, además de capitalista, sociedad. El psiquismo debe pues buscar salidas propias en una sociedad que impone prohibiciones pero que no prescribe desahogos ni sustituciones libidinales efectivas a nivel cultural.

La experiencia psicoanalítica ha demostrado que las personas llamadas neuróticas son precisamente las que menos soportan estas frustraciones de la vida sexual. Mediante sus síntomas se procuran satisfacciones sustitutivas que, sin embargo, les deparan sufrimiento, ya sea por sí mismas o por las dificultades que les ocasionan con el mundo exterior y con la sociedad. (Freud, S., 1997c: 3043).

Hay que considerar la posibilidad de que una identidad cultural altamente desarrollada y cerrada sobre sí en la inmovilidad intemporal sin acontecimiento tenga dispositivos dentro de su patrón holístico que proporcionen una salida amable a los

impulsos primarios que han de ser reconducidos. Parece que Freud toma por cultura en general la cultura particular en que vive, sin insistir en diferencias y matices entre distintos tipos de estructura cultural que parecen fundamentales en esta reflexión. Si hay algo que diferencia la cultura identitaria de la cultura capital, es su gran capacidad para capilarizar las *prescripciones* y no sólo las *prohibiciones*, funcionando como un psiquismo completo, y no sólo como el principio represor del mismo. Al centrarse en la cultura que le rodea, el pesimismo freudiano presenta en primer plano la hostilidad anticultural y la falta de eficacia de los mecanismos de coagulación social, características estas altamente acusadas en una sociedad de mercado que no responde a las necesidades identitarias de sus miembros de una forma ordenada y unívoca, como sí lo haría una cultura enteramente montada sobre el dispositivo identidad.

Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. El interés que ofrece la comunidad de trabajo no bastaría para mantener su cohesión, pues las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales. La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre... (Freud, S., 1997c: 3046).

El diagnóstico que Freud propone lo es de la cultura que *de hecho* maneja y no de la estructura *de derecho* de toda sociedad montada según el mecanismo identitario del complejo de Edipo, y tal vez de ahí se derive su acusado pesimismo. Considerar otras sociedades identitarias menos “desmontadas” daría lugar a observar que las formaciones reactivas psíquicas van en relación inversamente promocional con la pormenorización de los rasgos culturales y la complejidad e intrincamiento de la cultura como identidad grupal. Deslindar las responsabilidades de las distintas estructuras que se componen para dar lugar a la sociedad que se contempla tal vez produzca un diagnóstico más detallado y diferenciado.

La elaboración de la cultura desde el punto de vista de su máximo desarrollo identitario provee al grupo de salidas, lo que no significa que éstas sean loables desde un punto de vista racional, pero sí que son efectivas para generar sociedad de modo viable. Por ejemplo, una de las posibilidades que ofrecen los mecanismos holísticos de la identidad cultural es la de reconducir el sentimiento de agresión fuera de la propia identidad, hacia otros grupos u otras realidades animales o simbólicas. Cosa que resulta totalmente condenable desde una moral racional, pero altamente efectiva respecto de su potencia de gestión libidinal. Algunas de las más horrendas reacciones provocadas por

las revoluciones fascistas, tales como el antisemitismo o el racismo, pueden ser explicadas desde estas coordenadas como fenómenos de masas que llegan a absorber la totalidad social, generando una organización con rendimientos edípicos culturales que resultan muy efectivos frente a la desmembración social que se produce en épocas de crisis.

Por otra parte, un núcleo cultural más restringido ofrece la muy apreciable ventaja de permitir la satisfacción de este instinto mediante la hostilidad frente a los seres que han quedado excluidos de aquel. Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí al mayor número de hombres, con la condición de que sobren otros en quienes descargar los golpes. (...) Podemos considerarlo como un medio para satisfacer, cómoda y más o menos inofensivamente, las tendencias agresivas, facilitándose así la cohesión entre los miembros de la comunidad. (Freud, S., 1997c: 3048).

Los pretendidos efectos negativos de la cultura son más acusados cuando la matriz cultural identitaria se quiebra de forma radical sin nada que venga a sustituirla. Afirmamos, al hilo de la cita anterior a este párrafo que, por supuesto, no estamos tomando partido por la instauración de cualquier identidad, nacionalista, integrista o fascista. Lo que no explicamos aquí, porque ya ha sido dicho, es que cualquier identidad que asumamos como moralmente legítima ha de serlo desde la consideración a distancia que garantiza ese lugar geométrico que hemos llamado *lugar de de los derechos humanos*. Existen por supuesto formas de identidad aberrantes, pero lo que aquí consideramos es exclusivamente la capacidad de una identidad cultural de generar sociedad viable para los individuos que las componen, sean estos Boroboros, Apaches, Indús o Mahometanos, o cualquier otra identidad, y la comparación de esta capacidad con la que presenta la sociedad capitalista, también edípica, pero desestructurada y dependiente de las necesidades de la economía de mercado. Entendemos que lo fundamental de una sociedad es que es sociedad por virtud de mecanismos edípicos enlazados con otros mecanismos, y que cualquier estudio que se lleve a cabo sobre ella ha de ser tomado desde *la consideración de las distintas estructuras que la componen*. Así no se puede derivar “sólo” desde la estructura del dispositivo identidad la aparentemente *necesaria* infelicidad que parece existir en la sociedad que Freud estudia, como tampoco se puede derivar de la expropiación estructural de las condiciones de producción que impone la sociedad capitalista toda la agresividad y degeneración de la vida del ser humano en esa misma sociedad, que puede responder a mecanismos



edípicos por completo independientes de la misma. La sociedad no es sólo identitaria, ni es sólo económica, sino que está determinada por múltiples estructuras que se componen, se excluyen o se pliegan en distinta medida para configurar la totalidad del fenómeno social.

La estructuración de los lugares de la producción se superpone siempre sobre otros pliegues estructurales autónomos -físicos, religiosos, tribales, nacionales, edípicos- que ven así restringido o liberado el espacio estructural en el que desplegar su autonomía. Mientras los hombres sigan naciendo del vientre de su madre se reconocerán a sí mismos en una gramática edípica en la familia y en los pueblos, y no en la gramática de las necesidades de la producción. Incluso en la sociedad capitalista los obreros buscan lo que son en la psicología y no en los informes sindicales. (Fernández Liria, C. 1992: 102).

Como psicoanalista que es, Freud tiende a estudiar la sociedad desde el Edipo. El veredicto final de Freud sobre la cultura lo está siendo de una cultura determinada, a saber, la de mercado, y esta sociedad no es la única forma de sociedad, ni siquiera el modelo ideal para estudiar la identidad tal como Freud la concibe. De ahí que en estas últimas páginas considere la culpabilidad como un efecto no sólo necesario para toda sociedad, sino además trágico, destructor y desesperanzador, ya que al remitirlo a la estructura formal misma del Edipo y no sólo al caso material que le ocupa, se equivoca en la medida en que ese sentimiento que aparece en el caso material viene definido por la interacción de la estructura edípica que considera con otras, y no sólo por ella misma, aunque tenga en ello su parte de responsabilidad. Así, nos narra de nuevo el origen del sentimiento de culpabilidad y extrae las posibles consecuencias para la realidad cultural, pero ese sentimiento de culpabilidad lo es de una cultura determinada, igual que su complejo de Edipo lo es de una cultura determinada. Si el complejo de Edipo ha de elastizarse y pasar al modelo nuclear, el sentimiento de culpabilidad y malestar debe de estudiarse también en distintas culturas y estructuras, donde quizás, gestionado de diferentes, formas no resulte tan insoportable como aparece en el texto que se expone a continuación:

El proceso que comenzó en relación con el padre concluye en relación con la masa. Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad entonces, a consecuencia del innato conflicto de ambivalencia, a causa de la eterna querella entre la tendencia de amor y la de muerte, la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo (...)

Esto bien puede haber trastornado la estructura de mi estudio, pero corresponde por completo al propósito de destacar el sentimiento de culpabilidad como problema más importante de la evolución cultural, señalando que el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad. (Freud, S., 1997c: 3059-60).

Para ilustrar este problema resultará interesante una pequeña reflexión en torno a un texto de Freud en el que se plantea una cuestión que nos servirá como piedra de toque para dilucidar algunos aspectos del pensamiento del autor. La cuestión versa acerca de si realmente es siempre imprescindible algún tipo de coerción para hacer funcionar la sociedad. Esto se plantea en *El porvenir de una ilusión* en torno a dos cuestiones fundamentales que resultarán muy reveladoras:

En resumen: el hecho de que sólo mediante cierta coerción puedan ser mantenidas las instituciones culturales es imputable a dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones. (Freud, S., 1997f: 2963).

Al analizar esta cuestión iremos desentrañando qué presupuestos pone en juego Freud. Estudiaremos en primer lugar lo referente al amor al trabajo. Ya hemos visto a Freud expresar que el sentimiento de malestar en la cultura lo es *de suyo*, es decir, va implícito en la dinámica de la estructura edípica que genera esa cultura. Probemos a discutir la idea que Freud propone. Debemos alegar aquí que la falta de amor al trabajo no es imputable al hombre *de suyo* en sentido absoluto, como tampoco la hostilidad hacia la cultura era independiente de la cultura que *de hecho* se manejaba. Esta hostilidad dependía del grado de efectividad que el dispositivo identidad lograba alcanzar en su convivencia con otras estructuras a la hora de vertebrar esa cultura concreta. Con la falta de amor al trabajo sucederá lo mismo, no debemos considerarla *de suyo* en un sentido absoluto, sino enmarcarla en la intersección de estructuras que configuran la cultura de hecho en la que la evaluamos. ¿Por qué? La respuesta sería de nuevo la que venimos dando a lo largo de estas líneas, a saber, la estructura identitaria de la sociedad viene mezclada con otras diferentes para configurar la sociedad que rodea a Freud, y estas otras estructuras tienen también una parte de responsabilidad en ese malestar que hay que dilucidar. Así, la falta de amor al trabajo puede explicarse también por factores externos al propio funcionamiento identitario del Edipo. En una sociedad en la que el dispositivo identidad es el absoluto responsable de la organización

de las funciones de producción existen mecanismos que ligan el trabajo al ocio, al prestigio social, a la religión, al sexo... y, en definitiva, a todo el resto de realidades culturales. Una de las características fundamentales del complejo nuclear cuando actúa según un funcionamiento B o “social puro” es generar un mundo de imágenes y rituales que se combinan y articulan para generar una satisfacción nihilista a escala global para toda la sociedad. Así, todas las pulsiones deberán ser reconducidas hacia una u otra satisfacción sustitutoria o nihilista. Tanto el sexo como el trabajo están restringidos y prescritos, pero a esa prescripción acompañan un montón de dotaciones culturales para cada individuo, que tiene un hogar, una historia, un sentido del mundo, y un mito, “formación neurótica” de grupo que le permite dar un absoluto sentido a la naturaleza y las costumbres desde una esfera holística que lo explica todo. En la neurosis grupal del mito, el individuo habita, en muchas ocasiones, en una “heteronomía confortable”. Por ello, su amor o desamor al trabajo no resulta tan relevante, ya que esa actividad es sólo una parte orgánica indivisible de las realidades sociales en las que está incluido “para todo”, trabajar, comer, copular, reír y bailar, etc..., y cada una de esas cosas tiene su momento y su modo de llevarse a cabo según explica el código “neurótico” que es el mito de la tribu o del grupo que sea. Consideremos ahora la sociedad en la que Freud se encuentra inmerso. Aquí, la jornada laboral no está de ninguna manera definida según ningún patrón holístico que configure lo social según una matemática edípica. Está definido por la ley económica de una estructura totalmente ajena al Edipo como es el mercado. El individuo no es un sujeto “sujeto” a determinaciones edípicas respecto de su jornada laboral, antes bien es un sujeto “liberado de todas ellas”, incluidas la capacidad de alimentarse y habitar un hogar, cosas estas que consigue sometiéndose a las leyes de otra estructura que no es el Edipo, sino el capital. La falta de amor al trabajo no debe derivarse de por sí de la naturaleza humana en todos los casos, sino estudiarse en cada estructura. No es un elemento a tener en cuenta para analizar “la cultura” en sentido absoluto, sino comprenderse dentro de la estructura de producción que pone en juego “una cultura” determinada, en la que se intersectan diferentes tipos de estructuras identitarias y productivas. No será lo mismo la jornada de tres horas de caza de un indígena de la selva tropical de Brasil, que caza para él y toda su tribu y cuya función está reconocida y valorada por una estructura de grupo que le concede un prestigio y además cubre todas sus necesidades, que la jornada a la que le tiene amor u odio un hipotético minero de un país subdesarrollado, que tiene que dilapidar su juventud trabajando diez o doce horas diarias en la oscuridad, en condiciones absolutamente

insalubres y por un sueldo miserable. Todo ello para poder dar de comer malamente a unos hijos a los que nunca ve despiertos y con los que nunca juega, y que le deja libre el tiempo suficiente para recuperar fuerzas y regresar de nuevo a producir beneficios económicos para otros individuos, a los que probablemente ni conoce, y que le tratan, les guste o no, no como un *hombre* que forma parte de una estructura social, sino como pieza objetiva de un mecanismo de producción, como una *mercancía* que se compra en el mercado. El capital, “aprovechando” la quiebra que la ilustración quiso abrir en las entrañas de los dispositivos identitarios, desestructuró sistemáticamente la urdimbre de normas y costumbres que estorbaban su propio desarrollo y, con ella, la totalidad de las satisfacciones pulsionales y las funciones sociales que así eran vehiculadas, quebrando de este modo la continuidad del sentido moral y material de las culturas en las que se introdujo. De este proceso que explicamos ya en el apartado A se deduce que la sociedad que Freud estudia no puede sino rendir algunas satisfacciones con las que trata de hacer de forma atomizada que los individuos que aglutina encuentren algún gozo sustitutorio. Parte de estos restos aún activos son los ideales culturales, aglutinantes de la sociedad a través de la identidad. Los contenidos identitarios nacionalistas, a veces de índole prácticamente tribal, sirven de satisfacción nihilista aún en sociedades capitalistas desarrolladas, puesto que permiten al grupo en conjunto una cohesión y a cada individuo en particular una relativa calificación de su lugar dentro de una red de relaciones sociales. La sociedad que estudia Freud no está vertebrada exclusivamente por el complejo de Edipo que ha investigado, y las satisfacciones o insatisfacciones presentes en esa sociedad no son siempre consecuencia del mismo. Así, una visión pesimista de la sociedad basada en la consideración de las consecuencias del complejo Edipo no parece en todo acertada, pues en algunas ocasiones, aunque no en todas, las satisfacciones que esa sociedad parece proporcionar, y su viabilidad como sociedad misma, no son *a pesar* del funcionamiento de un complejo de Edipo cultural sino, incluso, gracias a él. Cuando Freud evalúa las satisfacciones que hacen viable una sociedad está definiendo los dispositivos edípicos que aún quedan en activo dentro de esa sociedad. La sociedad no es decadente o inviable porque es edípica, sino porque, entre otras cosas, ha dejado de serlo sin pasar a ser algo mejor. Dispositivos como la religión, el nacionalismo, las costumbres, o las representaciones artísticas de grupo, son retazos de un montón de dispositivos que en una identidad cultural de corte neolítico están dados en un continuo con la economía y la manutención de los individuos. En la

sociedad que Freud estudia estos dispositivos funcionan separadamente y de forma parcial.

Pero, además, las creaciones del arte intensifican los sentimientos de identificación, de los que tanto precisa todo sector civilizado, ofreciendo ocasiones de experimentar colectivamente sensaciones elevadas. Por último contribuyen también a la satisfacción narcisista cuando representan el rendimiento de una civilización especial y expresan en forma impresionante sus ideales.

No hemos citado aún el elemento más importante del inventario psíquico de una civilización. Nos referimos a sus representaciones religiosas -en el más amplio sentido- o, con otras palabras que más tarde justificaremos, a sus ilusiones.

¿En qué consiste el valor singular de las ideas religiosas? (Freud, S., 1997f: 2967).

En continuidad con su reflexión acerca de la función paliativa que pueden tener los dispositivos del complejo de Edipo, Freud pasa a la consideración de las estructuras religiosas. Su derivación del complejo de Edipo y la estructura básica de sus identificaciones constitutivas ha sido expuesta aquí repetidamente. Freud expresa ahora la relación de dicha estructura con el grado efectividad que pueda presentar una sociedad a la hora de cumplir sus funciones básicas respecto de la relación de los hombres con la naturaleza. El dispositivo religioso tiene rendimientos morales, es decir, es responsable de las *reglas sociales* y de las relaciones de los hombres entre sí, pero además tiene en sus orígenes una función que cumplir *respecto de la naturaleza*, aglutinando en una sola matriz estas dos funciones, como pudimos observar con detalle en la descripción de las sociedades míticas. Recordemos el apartado A de este trabajo en sus primeros epígrafes referentes al mito como operador holístico.

Pero, ¿cómo se defiende de los poderes prepotentes de la naturaleza, de la amenaza del destino? (...) Si la naturaleza está poblada de seres como aquellos con los que convivimos, respiraremos aliviados, nos sentiremos más tranquilos en medio de lo inquietante y podremos elaborar psíquicamente nuestra angustia. Continuamos a caso inermes, pero ya no nos sentimos además paralizados; podemos, por lo menos, reaccionar e incluso nuestra indefensión no es quizá ya tan absoluta, pues podemos emplear contra estos poderosos superhombres que nos acechan fuera los mismos medios de que nos servimos dentro de nuestro círculo social; podemos intentar conjurarlos, apaciguarlos y sobornarlos, despojándoles así de una parte de su poderío. Esta sustitución de una ciencia natural por una psicología no sólo proporciona al hombre un alivio inmediato, sino que le muestra el camino por el que llega a dominar más ampliamente la situación. (Freud, S., 1997f: 2968-69).

Queremos aquí destacar la forma en la que Freud, tomando pie en la relación que la religión mantiene con la naturaleza, va a introducir una perspectiva que nos conducirá directamente al texto que tomamos como referencia para entender su pesimismo, en concreto, al segundo de los motivos que se aducían como responsables de la necesaria y constante coerción social que caracteriza la cultura: “la dificultad del hombre para atender a razones frente a las pasiones”. Una vez que las sociedades evolucionan en el tiempo, y en caso de que se abra en ellas un espacio de pensamiento racional, que en esta Tesis hemos definido como geométrico, se va extendiendo la articulación de un discurso en el que las cosas quedan limpias de las determinaciones narrativas de la identidad para ser interpeladas por la pregunta *¿qué es?*, de forma absolutamente independiente de todos los condicionantes culturales y psíquicos de quien formula tal pregunta. En tal caso, la religión va abandonando su original capacidad de explicación holística, que incluye la naturaleza, para refugiarse exclusivamente en el ámbito de lo moral.

Cuanto más independiente se hace la naturaleza y más se retiran de ella los dioses, tanto más intensamente van concentrándose las esperanzas en derredor de la tercera de las funciones a ellos encomendadas, llegando a ser así lo moral su verdadero dominio. De este modo la función encomendada a la divinidad resulta ser la de compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan los unos a los otros en la vida en común y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguidos por los hombres. A estos preceptos mismos se les atribuye un origen divino, situándolos por encima de la sociedad humana y extendiéndolos al suceder natural y universal. (Freud, S., 1997f: 2969-70).

En el fondo, aquí se está haciendo referencia a la relación entre la razón, lo que llamamos en el apartado A geometría o ilustración, y la estructura edípica. En el caso que Freud refiere, se produce una sustitución de una estructura por otra respecto de uno de los dos ejes de funciones culturales, el referente a la naturaleza. Hablamos de esta brecha abierta en el espacio Edípico a lo largo de toda la consideración de la ilustración y el pensamiento geométrico. Como ya afirmamos en la parte dedicada a las relaciones entre identidad cultural y capital, esa brecha no pudo ser fértil para la moral como lo fue para la ciencia. El intento ilustrado de recuperar el otro eje (el de las relaciones entre los hombres) para la razón, quedó pendiente tras la Revolución Francesa, pues otra estructura, el capital, tomó su lugar. Por ello, cuando Freud nos refiere la falta de respuesta de los hombres ante su razón y lo fácilmente que se pliegan ante sus pasiones,

nos está remitiendo a las relaciones entre geometría y Edipo. Constantemente vemos cómo, en la consideración de lo social, están jugando estas tres estructuras. El gran problema de la razón frente a la conducta social no es ya sólo *la capacidad política de hacer efectiva una ley racional*, lo cual ya es un inmenso problema frente al capital, sino también, cosa que debe interesar al psicólogo, la capacidad de *reproducir la síntesis de conductas* que provoca la regla heterónoma que produce el Edipo, pero, en este caso, para la razón. La síntesis que la identidad cultural realiza es la síntesis de las pulsiones para producir conductas regladas, para ello está puesta en juego toda la dinámica de satisfacción nihilista de las diferentes aplicaciones de la función edípica en sus versiones A, B y C. Cómo la razón puede conseguir esa síntesis de conductas no *con la identidad*, sino *contra la identidad* es el problema de lo que llamamos *la pedagogía*. Pasemos pues de la mano de Freud a contemplar el campo de batalla de esas dos formas de medir lo moral, geometría y Edipo.

De este modo, los límites de la educabilidad del hombre supondrán también los de la eficacia de tal transformación cultural. Podemos preguntarnos si un distinto ambiente cultural puede llegar a extinguir y en que medida, los dos caracteres de las colectividades humanas antes señaladas que tanto dificultan su conducción. (Freud, S., 1997f: 2963).

Reflexionemos sobre el estado de desarrollo de la razón en lo respectivo a las relaciones humanas, para ello, podemos usar como ilustración de la apuesta radical que deslinda la razón del mito la máxima Nietzscheana “Dios ha muerto”. Si Dios ha muerto desaparece con él toda subordinación de las relaciones entre los hombres a una matriz mítica o identitaria. Esto implica, por supuesto, la descomposición de los modelos edípicos a manos de la razón y la ciencia, pero deja abierta al mismo tiempo la pregunta: ¿Qué sustituye a un modelo edípico respecto de la moral? La posibilidad de que suceda un proceso análogo al de la sustitución del Edipo respecto de la relación con la naturaleza, al cual ha sustituido el capital, no es poco preocupante. Un aglutinante dinámico, como es el dispositivo identidad, no puede ser suspendido sin que otro dispositivo venga a sustituir sus funciones sintéticas. Así, *la pedagogía*, tanto formativa como coercitiva, tiene la función de *realizar una síntesis de conductas* en torno a ese espacio de convivencia racional que se expresa en la idea ilustrada de ley. Si esto no sucede, Dios podrá morir o no, pero “nadie se enterará”, y los seres humanos ajustarán como puedan su economía libidinal y sus dispositivos identitarios al marco que se les presente. En muchas ocasiones la caída de las formas de identidad cultural y de las

estructuras edípicas que mantenían una sociedad provoca una liberación desbocada de todas las pulsiones que esa identidad de grupo vehiculaba y reconducía. Las pulsiones eróticas y tanáticas pueden quedar suspendidas sin corrientes identificatorias claras para obtener satisfacciones sustitutorias, retornando a un momento anterior al propio espacio de la regla cultural o a formaciones edípicas desregladas, espontáneas y salvajes como en el caso de las masas violentas que ya hemos estudiado.

Reflexiones sobre la situación actual: hemos oído la confesión de que la religión no ejerce ya sobre los hombres la misma influencia que antes (nos referimos a la civilización europea cristiana.). Y ello no porque prometa menos sino porque los hombres van dejando de creer en sus promesas. Concedamos que la causa de esta mudanza reside en el robustecimiento del espíritu científico en las capas superiores de la sociedad humana, aunque quizá no sea esta causa la única. La crítica ha debilitado la fuerza probatoria de los documentos religiosos; las ciencias han señalado los errores en ellos contenidos, y la investigación comparativa ha indicado la fatal analogía de las representaciones religiosas por nosotros vedadas con los productos espirituales de pueblos y tiempos primitivos (...) de los hombres cultos y los trabajadores no tiene mucho que temer la civilización. La sustitución de los motivos religiosos de una conducta civilizada por otros motivos fundamentalmente terrenos se desarrollaría en ellos calladamente. Tales individuos son, de por sí, los más firmes sustratos de la civilización. Otra cosa es la gran masa inculta y explotada, que tiene toda clase de motivos para ser hostil a la civilización. Mientras no averigüe que ya no cree en Dios, todo irá bien. Pero ha de llegar indefectiblemente a averiguarlo (...) ¿No existe aquí el peligro de que estas masas se arrojen sobre el punto débil que han descubierto en sus amos? Si no se debe matar única y exclusivamente porque lo ha prohibido Dios, y luego se averigua que no existe tal Dios y no es de temer, por tanto, su castigo, se asesinará sin el menor escrúpulo, y sólo la coerción social podrá evitarlo. Se plantea, pues, el siguiente dilema: o mantener esas masas peligrosas en una absoluta ignorancia, evitando cuidadosamente toda ocasión de despertar espiritual, o llevar a cabo una revisión fundamental de las relaciones entre la civilización y la religión. (Freud, S., 1997f: 2982).

El problema del experimento pedagógico queda abierto. Trascender la identidad y sustituir sus prestaciones sociales desde la razón es una tarea pendiente de la ilustración. ¿Cómo hacer que la razón genere sociedad? ¿Cómo llevar a la práctica los derechos que todo el mundo debería tener, sin proporcionarlos a través de una síntesis identitaria de conductas? ¿Cómo formar una red de relaciones sociales montada sobre el derecho y la ley y no sobre la costumbre? La pregunta Freudiana de fondo es ¿qué vendrá a sustituir al complejo de Edipo? El individuo psíquico que conocemos respira a través de un conjunto de reglas y de cauces pulsionales que le proporciona su identidad



cultural, con lo que el abandono de ésta no parece tener un seguro diagnóstico. Sabemos que, en la medida en que una cultura debilita su dispositivo identitario de funcionamiento B, esto es, su identidad cultural correspondiente, el dispositivo identitario de funcionamiento C, esto es, su psiquismo, reproduce efectos edípicos para compensarlo. Así, la profundidad y complejidad del psiquismo se agudiza en sociedades capitalistas que reducen al máximo el rendimiento sintético de la identidad cultural. En el texto que venimos citando en estas últimas páginas Freud siempre expone sus pensamientos a través de un diálogo con un interlocutor imaginario. Reproducir un extracto de ese diálogo nos parece una buena forma de terminar este apartado B de la tesis, ya que, una vez definido el dispositivo identidad en sus distintas versiones de funcionamiento según el modelo nuclear de Edipo que hemos propuesto, sabemos cómo los hombres han habitado identitariamente el mundo, sabemos cómo los hombres son, sabemos qué mecanismo produce el *efecto hombre*. Tanto respecto de la sincronía como de la dinámica sabemos cómo se produce la síntesis que es la cultura, conocemos *la forma* de la regla cultural. Ahora cabe preguntarse cómo el espacio de la razón se relaciona con el espacio de la identidad y el modo en que estos dos espacios se relacionan en la sociedad de mercado, cada vez más global. Y también cuestionar la manera en que se puede pensar un modo de recuperar para la razón las relaciones entre los hombres. Sabemos cómo son los hombres bajo las determinaciones que pone en juego la identidad, pero no sabemos cómo serían, o cómo podrían ser, si se autodeterminasen desde la razón. La pregunta que surge de esta situación se parece mucho a la que el interlocutor imaginario de Freud formula a continuación.

Pero, además, ¿es que ha olvidado usted las enseñanzas de la Historia? La tentativa de sustituir la religión por la razón ha sido iniciada ya una vez oficialmente y con toda solemnidad. Supongo que recordará usted esta incidencia de la revolución Francesa, así como la fugacidad y el lamentable fracaso del experimento. Hoy es repetido en Rusia, seguramente con igual resultado. ¿O acaso no cree usted obligado que el hombre no puede prescindir de la religión?

Usted mismo ha dicho que la religión es algo más que una neurosis obsesiva. Pero no ha obrado de acuerdo con tal afirmación. Se ha limitado a desarrollar la analogía con la neurosis y a concluir que siempre es bueno libertar a los hombres de una neurosis. Lo que así pueda perderse le tiene a usted sin cuidado. (Freud, S., 1997f: 2986).

Con la respuesta de Freud a ésta pregunta comenzamos éste apartado. Ahora lo concluimos del mismo modo. Esperamos que en este recorrido circular se haya ido

revelando el carácter esencial de esos “apretados vendajes” que nos hacen ser como somos.

Los hombres son, desde luego, así; pero, ¿se ha preguntado usted si tienen que ser necesariamente tales? ¿Si su más íntima naturaleza les obliga a ello? ¿Es que un antropólogo podría precisar acaso el índice craneano de un pueblo que tuviera la costumbre de deformar con apretados vendajes las cabezas de sus niños? (Freud, S., 1997f: 2987).



## **C. CAPITAL Y PSIQUISMO. CONCLUSIONES.**



*...lo que nos preocupa del Mercado no es que destruya sociedad...es más bien el tipo de sociedad que construye.*

Santiago Alba Rico.



## 1-DISPOSITIVO IDENTIDAD Y SOCIEDAD CAPITALISTA.

En los dos apartados anteriores hemos descrito de la forma más detallada posible los elementos esenciales del *dispositivo identidad* y sus diferentes modos de funcionamiento, consistentes todos ellos en la síntesis de las pulsiones naturales alrededor de las reglas que abren el espacio de la cultura. Hemos encontrado en las *estructuras elementales del parentesco* y en el *complejo de Edipo nuclear* las dos formas, *sincrónica* y *dinámica*, a través de las cuales se lleva a cabo la síntesis presente en la identidad cultural. Además, sabemos que el espacio de la identidad a lo largo de la historia ha sido desestructurado paulatinamente por la incursión del mecanismo autónomo del mercado en la gramática social sobre la que esta identidad se despliega, con todas las consecuencias que ello tiene para los sujetos de las sociedades en las que esto sucede. En el apartado B se explica la síntesis que lleva a cabo el dispositivo identidad según sus versiones cultural y psíquica, así como la dinámica complementaria entre ambos funcionamientos y el modo en que el psiquismo se ve obligado a sobreproducir síntesis idiosincrásicas cuando su convivencia con otras estructuras que desbaratan la identidad cultural de la que forma parte le obligan a ello, como pueden ser la razón o el mercado. Ya en las últimas líneas de este segundo apartado se describe el carácter multiestructural de *la sociedad contemporánea, en la que capital, dispositivo identidad y espacio racional* se intersectan para dar lugar a una imagen compleja. Este apartado C, a modo de conclusiones y orientaciones para nuevos trabajos, trata de poner la mirada sobre la sociedad de mercado en la que vivimos y bosquejar un esquema en torno a la relación existente entre el dispositivo identidad y la sociedad capitalista, dejando el camino preparado para una investigación más profunda y pormenorizada que esperamos llevar a cabo más adelante. En este sentido, este apartado pretende ser una provisión inicial de herramientas teóricas que nos permitan estudiar y comprender las relaciones entre los dos modelos de cultura que, tras la caída de los modelos del socialismo real con el muro de Berlín, parecen ser los referentes mayoritarios de construcción cultural. En la sociedad capitalista el dispositivo identidad convive *a veces con, a veces contra*, la estructura de un mercado que transforma la sustancia social en mercancía. Como hemos expuesto en el apartado A, el mercado, precaria columna vertebral de esta sociedad, ha necesitado desmontar todas las estructuras que proveían a los hombres de una sujeción material y emocional, sujeción plenamente orgánica y



totalizada en los casos de las identidades que hemos puesto como ejemplo a lo largo de estas páginas. En relación con el proceso de desestructuración, hemos visto como la minimización del funcionamiento B del Edipo nuclear produce inmediatamente un aumento de la dimensión idiosincrásica o funcionamiento C de ese mismo Edipo. Hemos propuesto un *complejo de Edipo nuclear* flexible que parte de una dualidad pulsional pero *cuyos objetos de identificación pueden ser muchos*, lo cual nos será útil para adaptar este complejo a diferentes estructuras sincrónicas en distintas sociedades. De lo que se trata ahora es de dar algunas nociones que puedan servir como referencias iniciales, como meras balizas para emprender un estudio de la relación entre capital y dispositivo identidad en una sociedad de mercado en la que los mecanismos de la economía usurpan el espacio propio de las intervenciones políticas sobre la gramática de lo social. Esta cultura capitalista, que ha necesitado desmontar a lo largo de siglos los modos propiamente identitarios de generar sociedad, debe de algún modo seguir siendo cultura, debe seguir produciendo también sociedad a través del encaje del dispositivo identidad en sus estructuras. La pregunta que nos formulamos es ¿cómo puede la sociedad capitalista estructurarse con el dispositivo identidad para seguir siendo, además de capitalista, sociedad?

¿En qué medida y en que forma una sociedad que se llama de mercado es, además, sociedad? ¿Cómo puede una sociedad reducida a Mercado seguir siendo eso que desde la ilustración, al definir el lugar donde los hombres se reúnen, se interpelan y se reconocen a través de ciertos signos comunes, se entiende por sociedad? (Alba Rico, S., 1995: 31).

Tratemos de bosquejar aquí las formas en que esto es posible.

Pese a la descomposición de los segmentos identitarios que históricamente ha producido, el mercado puede vehicular una identidad mientras que ello no repercuta en la movilización mercantil del hombre y la tierra, es decir, mientras que los contenidos normativos del *superyó cultural* no decidan en ningún caso sobre los mecanismos de *producción económica* de la sociedad. Esto lo conseguirá con espacios de satisfacción nihilista que no pongan en peligro la estructura misma de la cual depende la sociedad capitalista. En ese sentido, existirán distintos modos de convivencia de la identidad cultural con el mercado, vimos un ejemplo de ello en el mito liberal, cuando el liberalismo del siglo XIX refundió en las leyes del mercado las leyes de la naturaleza y las leyes de Dios, forjando un credo que justificaba los efectos perniciosos del sistema

al tiempo que insertaba en la esfera de lo divino la gramática del mercado, recordemos a Towsend, por ejemplo, autor que desarrolló abiertamente esta línea de pensamiento.

La desestructuración permanente de los parámetros holísticos de las sociedades precapitalistas conlleva una inflación del psiquismo individual, que resulta ahora ser una forma muy activa en la síntesis que conforma la cultura. Éste, a diferencia de lo que tiene lugar las sociedades precapitalistas identitarias, no muestra un alto grado de *integración* en un funcionamiento edípico más amplio de carácter holístico. Precisamente por ello, la sociedad debe seguir uniendo de algún modo a los sujetos, atrayéndolos de alguna manera a la cultura más allá de las síntesis caracteriales idiosincrásicas a las que los psiquismos se ven abocados por la dispersión de los mecanismos unívocos de identificación, y más allá de las identificaciones transversales presentes en los fenómenos de masas estables o espontáneas. En esencia, esto significa que la sociedad de mercado ha de seguir jugando tanto con mecanismos de funcionamiento B que no pongan en peligro su propia gramática, esto es, debilitados, como con la identificación individual del Edipo psíquico o funcionamiento C, teniendo siempre en cuenta ambos parámetros o modos de actuación del dispositivo identidad. La sociedad capitalista ha de *vehicular mecanismos de identificación basados en el funcionamiento B siempre que no reclamen intervenir en las reglas de lo social*, y al mismo tiempo *producir síntesis individuales a través de la identificación psíquica del funcionamiento C*. Una investigación pormenorizada de tales parámetros significaría considerar las formas de identificación en la sociedad capitalista según estos dos ejes. La sociedad capitalista es una sociedad débil respecto del funcionamiento identitario grupal, pero ha de mantener sus mínimos al mismo tiempo que mantiene dentro de cada psiquismo individual la síntesis de las pulsiones. Según este esquema, cada sociedad capitalista tendrá un mecanismo identitario acoplado cuyo esquema variará según el modo de capitalismo y la cultura en cuestión. Nosotros nos centraremos en la consideración de los países occidentales, Europa occidental y Estados Unidos, por ejemplo, pero los parámetros de identidad y mercado son variables según la cultura capitalista que consideremos, claro que solamente respecto de su modo de articulación y nunca respecto de la necesaria subordinación de la segunda al primero.

En lo relativo al funcionamiento del dispositivo identidad, la sociedad de mercado funcionará manejando un equilibrio entre la inflación psíquica generada y los mínimos de identificación social grupal que a toda cultura son necesarios. Veremos la forma particular de conjugarlos a través de una *unión virtual* de los psiquismos aislados

que mantiene al mismo tiempo su *separación real*. Estos mecanismos jugarán el mismo papel que jugaba el mito en las culturas identitarias propias de la heteronomía moral, es decir, proveerán a los sujetos de un cauce de satisfacción nihilista, al tiempo que legitimarán y mantendrán inaccesibles a la intervención las reglas de configuración social, en este caso, las reglas del mercado.

Dividiremos la síntesis edípica que se da en la sociedad capitalista según dos modos complementarios de identificación y satisfacción nihilista, esperando que funcionen como una orientación en sentido clasificatorio de estos fenómenos de identificación. Los modos propuestos hacen referencia a un *sentido pasivo o activo de la síntesis*, lo cual se refiere simplemente a la actitud de los individuos y sirve como elemento de referencia para establecer un orden. Para esta reflexión nos hemos basado en conceptos y textos de Guy Debord y de Santiago Alba Rico principalmente.

## 2-DIMENSIÓN PASIVA DE LA SÍNTESIS IDENTITARIA CAPITALISTA.

A pesar de que por motivos de extensión no emprenderemos una investigación en profundidad de los mecanismos de articulación entre la estructura del capital y el psiquismo, creemos que respecto de los modos en los que la sociedad de mercado consigue seguir siendo sociedad es muy interesante y tiene una particularísima relevancia el fenómeno de *lo visual*, la imagen, el sentido de la vista. Es especialmente importante en la sociedad actual de mercado el empleo de los medios de comunicación de masas, y en particular, el empleo de *la televisión*. La sociedad capitalista es de algún modo, como ya afirmó Debord, una *sociedad del espectáculo*, que define precisamente como modelo de *identificación* y como lugar de *satisfacción nihilista* por excelencia *el espacio de la visión, del mirar y ser mirado, del aparentar*. El espacio de la contemplación será una puerta que la sociedad capitalista deja abierta a los procesos pulsionales de satisfacción nihilista, que funcionarán como mecanismos compensatorios de las renunciaciones que la cultura impone, de modo que podríamos decir que es a su través como los sujetos entran a formar parte, de forma individual y aislada, de lo que funciona paradójicamente como un espacio social integrador. La síntesis que potencia este espacio es más parecida a la de un conjunto de espectadores en un cine que a la de un conjunto de jugadores alrededor de las reglas de un juego. Mientras que los primeros se mantienen “unidos” a través de su fijación a un espacio en el que se reúnen sin interpelarse en ningún sentido, los segundos se unen en un espacio en el que constantemente se viven los unos a los otros a través de un conjunto de acciones recíprocas reguladas por unas normas que todos aceptan.

El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediatizada a través de imágenes. (Debord, G., 1967:/38).

Así, en el conjunto de realidades a través de las cuales un individuo proyecta sus flujos de identificación están cada vez más presentes iconos culturales cuya sustancia es principalmente la que les proporciona el mero hecho de ser *imagen* o *modelo*, y hacia los cuales se dirigen numerosas corrientes pulsionales de identificación. Por supuesto, podemos respetar también que todo sujeto mantiene sus flujos de identificación idiosincrásicos con su padre, su madre o su entorno familiar inmediato

reproduciendo una formulación del Edipo nuclear muy cercana al modelo clásico freudiano. Es cierto que, a través de esta identificación primera, están ya incrustados muchos de los ítems culturales que viajan de generación en generación, no obstante, por otra parte, en una sociedad capitalista la intersección de patrones y normas de comportamiento es inmensa y, puesto que ninguna formación edípica de grupo está cerrada según un comportamiento holístico, la sociedad necesita reunir de algún modo toda esa pluralidad de síntesis individuales alrededor del todo social. Esto lo consigue mediante una sobreproducción de imágenes que dirigen la atención y la mirada, a través de la cual se movilizan flujos pulsionales de identificación que se pliegan y sobreponen a los idiosincrásicos, manteniéndolos en su diferencia pero homologándolos en tanto que participantes en el proceso del espectáculo. La tecnología ha producido una explosión de estímulos multimedia, el televisor, como el rey indiscutible de ese espacio, pero también el ordenador, la Play Station, el teléfono móvil, las pantallas del metro, las pantallas de los centros de ocio, las pantallas publicitarias de las grandes superficies comerciales, etc... Medios que hacen de la vivencia de la sociedad la vivencia de un espectáculo. Y esto es sumamente importante en la medida en que no se propone un espacio espectacular del que la vida social cotidiana queda segregada para dar paso a una experiencia específica, circunscrita a un espacio propio y que pueda funcionar como una suspensión de las determinaciones sociales extrínsecas e intrínsecas del sujeto. No, no estamos ante un fenómeno como puede ser una obra de teatro o una danza, un concierto o una película de cine. En el capitalismo actual se genera un espacio espectacular que *es la misma vida social*, y en el que se vive la sociedad a través de la mirada. No se ingresa en el espectáculo para luego volver a la vida social alimentado intelectualmente, conmovido emocionalmente, aburrido soberanamente, interpelado de algún modo o lo que sea..., sino que se está inmerso en un espacio que satisface a través de la mirada lo que otras culturas satisfacen a través de la vivencia social y la puesta en acto de todos los sentidos. Un ejemplo podemos encontrarlo en la importancia que cobra el concepto de fama unido a la imagen. Ser “famoso” parece un fin en sí mismo, y no representa, a la postre, otra cosa que salir en la televisión o ser reconocido visualmente por la calle.

La única forma posible de participar en una sociedad reducida a mercancía e imaginación industrial, es la de pasar de ser espectador a ser espectáculo. Es decir, pasar de ver a hacer allí donde se resume todo el hacer posible del ciudadano capitalista: la televisión. Ser visto,

no importa en qué postura, es el término vacío de toda ascensión social. (Alba Rico, S., 1995: 276).

El espacio que está destinado a la comunicación está mediado, cada vez más, por una atención constante hacia el televisor, espacio en el cual las particularidades psíquicas se encuentran mirando cómo suceden las cosas en otra parte, en un lugar donde todo el mundo se encuentra pero nadie “está”, y que de algún modo propone constantemente imágenes que dirigen los flujos pulsionales de los individuos. La “plaza del pueblo”, en la que “todo el mundo conoce a todo el mundo” se sustituye por un mundo de imágenes y de personajes, a través de los cuales los individuos viven sus propias emociones. La televisión, el show nocturno al que los psiquismos se conectan al regresar de la jornada, y que al día siguiente será el motivo de charla, de risa, de discusión, y hasta el generador de los últimos modismos en las formas de hablar. Todos, aunque *separados y sin hacer nada*, estaban la noche anterior “*juntos*” en el televisor, que es después el protagonista de esas conversaciones que versan siempre sobre *otros que realizan los actos*, y para cuya contemplación, curiosamente, se abstiene cada sujeto de relacionarse en plenitud con los individuos reales que le rodean, como puede ser la propia familia, con la cual también se relaciona a través de la pantalla, satisfaciéndose así a través del silencio y la mirada. Aquí todos *reconocen* a los que salen en la tele, pero curiosamente, en el fondo, a penas *se conocen* entre sí.

Decía Lévi-strauss que hay objeto para la antropología allí donde un grupo social es lo suficientemente pequeño como para que halla relaciones de conocimiento recíproco entre todos sus miembros. Semejante principio excluiría a las sociedades capitalistas de la investigación antropológica si la televisión no redujese el mercado mundial y la división del trabajo, en cuyo seno todos los sujetos son abstractos e intercambiables, a dimensiones sociales. Sociedad, decíamos, es el lugar del intercambio; sociedad es, además, el conjunto de mis conocidos. La televisión, pues, es la sociedad bajo el régimen de producción capitalista: el único espacio público en el que conozco a todo el mundo. De ahí su irresistible atracción para un animal social, el hombre, que no encuentra ya ni en el trabajo ni en el ocio canales para su sociabilidad natural. Si la sociedad capitalista no es ya casi sociedad en virtud del imperialismo de la mercancía, sigue siéndolo todavía gracias a la televisión: a través de esa ventana, toda la complejidad del mundo, toda su abstracta e impersonal complejidad, se resume en unas cuantas caras conocidas. (Alba Rico, S., 1995: 273).

El espacio antes habitado por el *superyó colectivo*, los ritos comunes, los espacios reglados de costumbres y las normas de convivencia, que nos explicaban

Mircea Eliade y Devereux , se transmutan en un espacio que *une a través de la imagen manteniendo la distancia y debilitando la posibilidad de una comunicación auténtica.*

A diferencia de una síntesis que requiere determinadas acciones a través de las que se satisfacen las economías pulsionales de los individuos, la síntesis visual de la sociedad capitalista fusiona los sujetos a través de lo que ven juntos, y no de lo que hacen juntos, y los contenidos que se asimilan tendrán más que ver con la *mímesis de apariencias* que con la reproducción de conductas. *Ser como lo que se mira es ser mirado como ello lo es*, y así, la satisfacción nihilista de la identificación en el espectáculo sucede a través de un empleo sobredimensionado de la imagen. El grado de visualización de la cultura se puede reflejar metafóricamente en las enfermedades psíquicas que el consumo ha generado. La anorexia y la vigorexia tal vez se derivan de un flujo pulsional de identificación que se limita a la reproducción de lo mirado, son intentos de conformar el propio cuerpo a una imagen visual del objeto que encarna los atributos sociales de la perfección, una imagen que no contiene ninguna de las impurezas ni las fallas de lo real, el icono de la pantalla. La realidad es siempre inferior a la imagen, lo corpóreo no se puede aproximar a la fotografía con su brillo luminoso, y el mecanismo compulsivo del deseo de asemejarse a la misma tiene fatales consecuencias en la modificación corporal a la que se someten los enfermos en su proceso de identificación. De alguna manera, esta enfermedad funciona como metáfora, una sociedad que ha reducido los modelos de acción sobre lo social a nada es una sociedad cuyos referentes espectaculares de síntesis no hacen nada. Los dioses de las tribus eran dioses civilizadores, modelos de generación de la regla y la costumbre, y su *capacidad de acción* estaba vedada a los hombres puesto que era peligrosa para la sociedad. Los modelos de la sociedad capitalista lo son por su imagen visual en la pantalla por su “ser mirados”, y ser como ellos no es peligroso para la sociedad, sino para el hombre mismo. En la desesperada carrera que emprende la anorexia por asimilarse al modelo divino de la pantalla no se llega a ninguna acción, sino a la esencia de la imagen, a la nada, nada peligrosa que llega incluso a la muerte, porque en el referente de la pantalla se ha segregado todo lo que no es pura imagen. Al mismo tiempo que evoluciona y crece ese impulso, ese deseo de lo visual, disminuyen los cauces de satisfacción de los otros sentidos, el gusto fundamentalmente en el caso de la anorexia, pero también el tacto, el olfato, la vida sensorial se empobrece en la búsqueda desesperada de una imagen que nunca se alcanza. Del mismo modo, los sujetos psíquicos “sujetos” a la sociedad capitalista del espectáculo viven una vida a través de la

contemplación que debilita su vida real y corpórea. Las miradas son los modos de coagulación social que mantienen los mínimos de identidad social en la distancia, los flujos identificatorios que complementan en lo social las síntesis idiosincrásicas de cada psiquismo particular. Los pequeños grupos pueden convivir de algún modo si consiguen sustraerse a la llamada de la luz de la pantalla, pero la sociedad toda, en bloque, apenas convive, sino que mira y se mira comunicándose a través del flujo ininterrumpido de las identificaciones con las imágenes que aparecen en el espectáculo. Une manteniendo la distancia, aglutina psiquismos en el todo social a través de una particular forma de identificación que, al mismo tiempo, mantiene la separación de los individuos entre sí y, por supuesto, su exclusión respecto a las reflexiones y acciones relativas a la intervención en las reglas de la sociedad. Une en lo separado. Todo lo que aparece en la pantalla goza de la apariencia de lo no producido, de lo natural, no engendrado. Incluso la misma realidad política toma, en cierta medida, el carácter de lo espectacular a través de su aparición constante en el noticiario y el debate televisado, de tal modo que se convierte en objeto de contemplación y nunca de intervención, en acción observada que “otros” llevan a cabo. Al atravesar el espacio espectacular, queda insertada sin consecuencias en la conciencia del espectador como cosa de mirar, y al mismo tiempo, como realidad intangible. Lo cual, por otro lado, mantiene siempre al margen de la consideración pública las posibles intervenciones en la estructura capital, limitando muchas veces el acceso al espacio de la realidad espectacular a los discursos que, convenientemente, no atentan contra la misma. La imagen capitalista produce un mundo que aparece como un antemano de las conciencias y ante el cual no se puede uno revelar sin tener la sensación de estar revelándose contra la realidad misma. Una realidad sólo vivida a través de la mirada. La imagen aparece así como un estrato superior al de la vivencia inmediata en el que la realidad se muestra desnuda e inmovible.

En el espectáculo una parte del mundo se representa delante del mundo y es superior a él. El espectáculo es simplemente el lenguaje común de esta separación. Lo que liga a los espectadores no es sino un vínculo irreversible con el mismo centro que los mantiene aislados. El espectáculo reúne lo separado, pero lo reúne en tanto y en cuanto está separado. (Debord, G., 1967: 48).

El papel de coagulación social que el mito cumplía de un modo que podemos llamar “fuerte” (fuerte en tanto que une a los sujetos y les proporciona cauces de satisfacción y sentido en un todo social orgánico) es el mismo papel que el espectáculo



cumple en un sentido “débil”, ya que proporciona sólo los mínimos necesarios para unir a unos individuos cuyas satisfacciones pulsionales se gestionan de forma idiosincrásica a través del carácter y la neurosis. Si antes el mito unía a los sujetos negándoles la capacidad de alterar la norma de lo social *a través de las costumbres que vivían*, ahora, la televisión une a los sujetos virtualmente, manteniéndoles de hecho separados, y negándoles también la capacidad de alterar la norma de lo social *a través de las imágenes que miran*.

La responsabilidad moral de un testigo ha sido siempre la de intervenir o no en lo que está viendo. La televisión, en cambio, nos ha acostumbrado a ver siempre y sólo cosas en las que no podíamos intervenir. Así, al final, incluso en la calle o en el metro hemos acabado por aceptar, con arreglo a este modelo gnoseológico televisivo, que no podemos intervenir en nada de lo que vemos. Triste sello de nuestra época: cuanto más global, más completa es la información con la que contamos, más parcial y limitado es nuestro campo de intervención. (Alba Rico, S., 1995: 277).

Esta sobrevaloración de lo visual funciona como el centro gravitatorio de la mayor parte de los enlaces sociales que funcionan en la sociedad de consumo. Actúa ligando los aparatos psíquicos de los individuos entre sí y al mismo tiempo con las normas de reproducción de la sociedad de mercado mediante un enlace pulsional movilizado a través de la apariencia y la mirada. Sobrepuestos a este mecanismo global vemos crecer en la sociedad capitalista fenómenos de masas cuya estructura ya hemos estudiado, y que cruzan transversalmente la sociedad, casi siempre promovidos por fenómenos de imagen. Por ejemplo, el fenómeno de “fans”, es un fenómeno extensivo a muchos ámbitos y que también tiene que ver con la imagen, ya que en su mayoría las formaciones de hinchas de un equipo de fútbol, o de seguidores de un cantante o actor limitan su adoración a la contemplación y la mirada. Muy pocos de los hinchas de un equipo juegan al fútbol, como muy pocos de los devotos de un actor o cantante actúan a su vez o cantan. Apenas se profundiza en la estructura lúdica del juego deportivo en sí, o de la propia calidad musical, que quedan relegados a un segundo lugar detrás de la potencia que pone en juego el fenómeno de identificación psíquica con la imagen modelo. Los niños adoran a Ronaldinho, pero juegan al fútbol en la consola de *videojuegos*. En la mayor parte de los casos el fenómeno no se basa exclusivamente en la consideración estética de una cualidad que se comparte o se admira, sino en la potencia pulsional de la mirada. Esto no implica que a través de ese mecanismo pulsional no

puedan “colarse” referentes, ideas o actitudes de mayor calado, o que no exista en sí mismo un uso racional de la imagen y el espectáculo, pero sí que generalmente funcionan en la sociedad capitalista como elemento secundario de esta función esencial. Una sociedad que no concede demasiado espacio para *hacer nada*, tiene que satisfacer sus pulsiones *mirando* a gente que *hace algo*, en una satisfacción nihilista que le impide chocar contra la frustración. No es que sea negativo en sí mismo disfrutar a través de lo que otro hace, pero es preocupante que éste sea el modo más importante y casi exclusivo de satisfacción de la sociedad capitalista. Así, el espacio de la acción deja su lugar al espacio de la visión. En muchas ocasiones, los niños apenas gritan, corren, saltan, ríen, discuten ni pelean. Como sustitución de esto, juegan en una pantalla en la que *otro*, en este caso una imagen digital, corre, salta, pelea o lo que sea, sin que ellos tengan para nada que *hacerlo*, de alguna manera también les basta con *verlo* en la Play Station para disfrutar de ello. Los miembros de una sociedad se “unen” para *ver* un partido, para *ver* un programa donde otros discuten sobre “sus” vidas, para *ver* el funeral de un famoso televisivo, para *ver* el final de un concurso televisivo en el que se *mira* la convivencia de *otras* personas, y todo ello a través de una pantalla. Por supuesto, esperamos en el futuro investigar más detenidamente los mecanismos concretos psicoanalíticos con los que el dispositivo identidad de satisface en ese espacio, cuestión que aquí sólo exponemos de modo necesariamente grosero.

El ámbito del trabajo asalariado, en muchos casos ajeno por completo a los intereses y satisfacciones del trabajador (que sería interesante estudiar desde el concepto de “labor” de Hannah Arendt, cosa que hace Alba Rico en *La ciudad intangible*) tiene como contrapartida un espacio de satisfacción que no requiere ninguna de las energías y esfuerzos que se deben al trabajo asalariado, que permite el descanso físico y la inactividad psíquica y que funciona como su complemento perfecto, *la mirada*. No hay que desplazarse para reunirse con los amigos y *hacer* algo después del trabajo. Basta con charlar *de lo que se ha visto* a la vez que ellos sin moverse del salón, cosa mucho más asequible si se tiene una jornada de trabajo de diez horas. Al saltar de la identidad al capital podemos observar que, *frente al tiempo del mito, tenemos ahora el tiempo del jornada laboral, el tiempo de la mirada, el tiempo del consumo*. Si en la heteronomía moral de las viejas tribus neolíticas *el acto* estaba vedado a los hombres y era un privilegio de los dioses, ahora el acto es el que sucede siempre en una pantalla, si antes era la *costumbre* lo que vedaba el acceso a la *acción* y el acontecimiento, ahora es la *mirada* la que lo hace.

De esta forma, el gigantesco acto de claudicación y acatamiento que entraña accionar el mando a distancia se convierte a nuestros ojos, no sólo en un acto social, sino en el más grandioso ejercicio de libertad personal. De una personalidad, desde luego, previamente reducida a espectadora y que, en consecuencia, ha asumido que la libertad es libertad, no para hacer, sino para ver lo que otros hacen. Y verlo, no porque lo que hacen sea interesante (a veces puede serlo) sino porque es la única forma de hacer a la que tenemos acceso. (Alba Rico, S., 1995: 274).

En las culturas que estudiábamos con Mircea Eliade, Lévi-Strauss o Devereux, la narración religiosa de las hazañas de los ancestros sembraba la realidad de costumbres que mantenían la estructura social a salvo de toda intervención, el mito funcionaba como una ilusión religiosa que vehiculaba las normas y las daba un formato de sentido absoluto, definiendo para los individuos el espacio de una verdad de la que el mundo que viven no es sino un reflejo. Ahora el espacio de lo inaccesible y lo fundante funciona de igual modo desactivando la realidad a través, no ya de una narración sagrada, sino de una excesiva producción imaginaria en cuya *visión* se agota la *acción* para dejar paso a una contemplación que funciona como síntesis cultural, y que une a los sujetos manteniéndolos aislados, tanto los unos respecto de los otros como a todos ellos respecto del espacio real de posible intervención de la gramática social. La mirada del individuo que habita la sociedad capitalista produce una salvaguarda que impide su intervención en las reglas, y que le mantiene del otro lado de ese espacio de verdad que el mito definía. Ese espacio está ahora ocupado por un tipo de ilusión diferente que no es una narración mítica, sino un espectáculo visual que funciona como espacio de satisfacción de los sujetos y como garante de verdad del mundo. Espacio espectacular en el que aparece la verdad de las cosas y a través de cuya contemplación se establece una síntesis cultural en la que *ya no hace falta vivir las costumbres, sino simplemente mirar las imágenes*. El espacio del mito es ahora ocupado por el espectáculo y la televisión.

El espectáculo es la reconstrucción material de la ilusión religiosa. La técnica espectacular no ha podido disipar las nubes religiosas donde los hombres situaron sus propios deberes, separados de ellos: se ha limitado a darlos una base terrena. De esta forma, la vida más terrena se vuelve opaca e irrespirable. Ya no se prolonga en el cielo, sino que alberga en sí misma su recusación absoluta, su engañoso paraíso. El espectáculo es la realización técnica del exilio de los poderes humanos en un más allá, la escisión consumada en el interior del hombre. (Debord, G., 1967: 20).

Como resumen de este epígrafe proponemos aquí que uno de los enlaces a través de los cuales se impide que los sujetos se desprendan de la urdimbre del capital y por el cual éste se mantiene y reproduce es el mecanismo de adhesión visual a la realidad, que sucede fundamentalmente a través de la sujeción de toda mirada al espacio del espectáculo. Esto constituye una fijación de los sujetos en su *dimensión pasiva*, a través de la cual *se satisfacen nihilistamente por medio de procesos de identificación que suceden a través de la mirada* y se unen a otros sujetos en un espacio virtual de convivencia que los une en la distancia.

Trágicamente, el hombre está perdiendo el diálogo con los demás y el reconocimiento del mundo que lo rodea, siendo que es allí donde se dan el encuentro, la posibilidad del amor, los gestos supremos de la vida. Las palabras de la mesa e incluso las discusiones o los enojos, parecen ya reemplazadas por la visión hipnótica. La televisión nos tantaliza, quedamos como prendados de ella. Este efecto entre maléfico y mágico es obra, creo, del exceso de la luz, que con su intensidad nos toma. Y entonces, no sólo nos cuesta abandonarla, sino que también perdemos la capacidad para mirar y ver lo cotidiano. Una calle con enormes tipas, unos ojos candorosos en la cara de una mujer vieja, las nubes de un atardecer. La floración del aroma en pleno invierno no llama la atención a quienes no llegan ni a gozar de los jacarandás en Buenos Aires. Muchas veces me ha sorprendido ver cómo vemos mejor los paisajes en las películas que en la realidad (...) uno va quedando aletargado delante de la pantalla, y aunque no encuentre nada de lo que busca, lo mismo se queda ahí incapaz de levantarse y de hacer algo bueno. Nos quita las ganas de trabajar en alguna artesanía, leer un libro, arreglar algo de la casa mientras se escucha música o se matea. O ir al bar con algún amigo, o conversar con los suyos. (...) Al ser humano se le están cerrando los sentidos, cada vez requiere más intensidad, como los sordos. No vemos lo que no tiene la iluminación de la pantalla, ni oímos lo que no llega a nosotros cargado de decibeles, ni olemos perfumes. Ya ni las flores los tienen.

Ernesto Sábato. *La resistencia*.

### 3-DIMENSIÓN ACTIVA DE LA SÍNTESIS IDENTITARIA CAPITALISTA.

El fetichismo de la mercancía es inseparable de la necesidad de renovación permanente de las mercancías... (Alba Rico, S., 2001: 223).

Cuando nos referimos a los mecanismos por los cuales el individuo ejerce su síntesis pulsional dentro de la cultura capitalista hemos diferenciado una forma pasiva y una activa. La forma pasiva ya ha quedado expuesta en el epígrafe anterior y se refiere al modo en que se produce la síntesis a través de la mirada. Ahora nos ocuparemos de la síntesis cultural respecto de su *dimensión activa*, a través de la cual la sociedad provee a los individuos de mecanismos para gestionar sus pulsiones a través de acciones, aunque ya veremos que son “muy pobres acciones”. Si en las sociedades articuladas por el mito, las costumbres y los rituales satisfacían las necesidades culturales por mecanismos edípicos que en su momento descubrimos, en la sociedad capitalista se ofrecen también acciones funcionalmente equiparables a esos rituales o costumbres y que supondrán la forma activa de las identificaciones. Proponemos como modelo de estas acciones el particular mecanismo de consumo de la sociedad capitalista, que funciona a través de lo que Alba Rico recoge bajo la expresión “fetichismo de la mercancía”, haciéndose eco de un vocablo empleado por Marx. Hemos tomado prestado este término, cuyo funcionamiento se desarrolla con detalle en la obra *Las reglas del caos*, para iluminar el modo de síntesis pulsional ejercida en la sociedad capitalista a través de la compra de mercancías. Si la televisión impide que intervengamos en la reglas que vertebran lo social manteniendo al sujeto *pasivo*, el mecanismo psíquico de satisfacción nihilista que se pone en juego en el consumo consigue que el dispositivo identidad se satisfaga interviniendo en las reglas de lo social en la forma en que le es permitido hacerlo en un sentido *activo*, esto es, comprando mercancías compulsivamente para favorecer la reproducción del sistema.

Santiago Alba Rico analiza minuciosamente el mecanismo por el cual la mercancía funciona como un fetiche, y el modo en el que el flujo de deseo que se dirige a ella desaparece en cuanto desaparece su condición de intacta, inmaculada, meramente espectacular, y prístina *en el escaparate*, ese espacio que en definitiva es el mismo que el del espectáculo. El objeto es valioso y deseable en tanto que objeto *mirado*, en tanto que no aparece como producido ni como usado. La desaparición del vínculo entre

producción y mercancía de la sociedad capitalista inviste a las mercancías de un carácter vaporoso e insustancial, en el sentido de que son deseadas en tanto en cuanto no se entienden ni como producidas ni como usadas, y es precisamente la desvalorización que adquieren al más mínimo uso la que dispara el mecanismo compulsivo del consumo constante. La intervención mediante la compra en la sociedad del espectáculo es trágica, sólo dura el instante de saltar la barrera de lo mirado, el instante de comprar, luego se desvanece. Una vez comprado, el objeto está más acá del espacio espectacular al que se liga el deseo y la satisfacción. Ya no vale, porque *se toca*, porque *se gasta* y *se usa*. Las mercancías aparecen en el escaparate como *no producidas*, y se consumen para *no ser usadas* gracias a la separación entre el trabajo, la producción, y el comercio de los objetos producidos, que es otra de las características fundamentales de la sociedad capitalista. En los procesos de producción están completamente separados productor y producto, del mismo modo que objeto y uso del objeto. Ambas escisiones abren el espacio en el que germina y se desarrolla la realidad mercancía, definidora de la dimensión de consumo capitalista, que en la sociedad actual se despliega en la apertura del espectáculo.

Occidente ha empezado por reducir todo el valor que el trabajo puede añadir al objeto a ese valor abstracto, indiferenciado e invisible, que los marxistas llaman plusvalor. Mis botas son más porque mañana puedo comprarlas en el mercado, es decir, porque todavía no las he usado. Son más además porque en el acto de comprarlas olvido su generación. Nadie las ha producido. Son más pues, porque (yo), ni las uso ni las produzco; son más, porque (en general) ni se usan ni se producen. Por su parte, „Yo’ es precisamente la forma individual de esta ausencia del uso y de la producción.

De esta certeza de la mayor parte de los pueblos primitivos en virtud de la cual el hombre, al confeccionar un objeto, „encierra en él la palabra de sus antepasados e introduce además la suya propia’, no queda nada. Lo único que puede deslizar hoy el trabajador en el proceso de la producción es un error. (Alba Rico, S., 1995: 62).

El espacio de identificación y satisfacción no reside ni en el espacio de la producción ni en el del uso, puesto que ambos están desprestigiados y segregados del objeto. Toda relación en la que el individuo se mantenga ligado a las cosas desaparece para dejar paso a una rueda de consumo en la que el espacio propio de *la producción cuidadosa* de los objetos, o su *uso* reiterativo hasta el desgaste, funcionan como *obstáculos* a la necesaria reproducción de las mercancías que la sociedad capitalista necesita para sobrevivir. La única relación entre el individuo y ese objeto devenido en

mercancía por la gracia del mercado se prepara a través de la *mirada* y llega a su clímax, y al mismo tiempo a su final, en el *acto* mismo de la compra. Los objetos no tienen un valor relativo a la duración de su rendimiento o de su utilidad material, impensable en una sociedad que necesita renovar constantemente el consumo, sino un rendimiento psíquico que vehicula pulsiones muy potentes y que se satisface a través de la compra compulsiva y el abandono del sentido de utilidad de las cosas. El objeto es deseado siempre que está dentro del espectáculo.

El objeto existe aquí únicamente en el centelleo cálido y virginal del mercado, en el que las cosas se engendran sin infección genital, con la espontaneidad de las especies inteligibles. Antes del mercado, el objeto no tiene ni linaje ni genealogía. Más allá del mercado, no conoce sino la degradación y la muerte. Es objeto en el mercado, fuera de él es una amenaza. Sustraída a la luz del escaparate, entre las manos de un individuo agotado en los signos del mercado, la cosa deja de ser cultura. Tiene cuerpo, tengo mi cuerpo, en un margen salvaje y descategorizado en el que puedo apropiarme las virtudes fungibles de la chaqueta por necesidad, pero sin legitimidad alguna. Apenas se desliza fuera del círculo encantado, el objeto comienza a corromperse, se degrada, se deprecia, entre los dedos del usuario, deslíe su ser, pierde definición ontológica, se des-objetualiza. Aquí el objeto es sólo objeto mientras permanece en el escaparate, su máxima expresión es su máxima intangibilidad; *noli me tangere*. La epifanía de la camisa, del coche, del reloj es exactamente su precio. (Alba Rico, S., 1995: 45).

Con este mecanismo se mantiene activo el ciclo de consumo que garantiza la renovación constante de las mercancías. La relación que tenga esto con otras formas de liberación de las pulsiones debe ser detenidamente estudiada y este autor lo hace muy bien en dos de sus textos, *Las reglas del caos* y *La ciudad intangible*. El mecanismo psicológico de consumo constante y cíclico de mercancías no producidas y no usadas caracteriza a la sociedad capitalista del espectáculo. Una inflación del deseo que nunca se sacia aúna en un sólo mecanismo, como propone Alba Rico, el hambre desmesurado presente en la tragedia de Erisictón (que insaciable, tras devorar la naturaleza, ríos y montañas incluidos, terminó por devorarse a sí mismo entre gritos de dolor) con la tragedia del Rey Midas (que convertía todo lo que tocaba en oro, por lo cual las cosas sólo podían seguir siendo lo que eran en tanto que objeto de su deseo mientras las miraba sin tocarlas). Todo consumo es insuficiente, porque toda mercancía que es poseída deja de ser imagen deseada en el escaparate espectacular para pasar a ser mero objeto, y perder así su potencia generadora de un deseo que rápidamente dirige su mirada a otra parte.

La forma mercancía, que conjuga fetichismo y tecnología, ha disuelto los tres órdenes (comestible, fungible, maravilla) de la cosa. Por un lado, como Midas, trata a todas, las de comer incluidas, como puras cosas de mirar o maravillas, sin conexión alguna con la naturaleza y el trabajo, independientes de todo acto de voluntad o exterioridad (ya sea metafórica o metonímica), rapidísimos eidos sucesivos ajeiropoietés, no fabricados por mano humana, intocables y sobrenaturales. Pero por otro, y simultáneamente, trata a todas las cosas así fetichizadas al igual que Erisictón, como puro alimento, como mondas concisiones del proceso de la vida, meros comestibles o consumibles atropellados por la vertiginosa velocidad de su sucesión ante nuestros ojos y de su rapidísima desaparición del mundo (...) La única forma de apropiación posible del objeto allí donde el mercado lo domina todo, la „compra’, constituye en efecto una operación visual-trofoláctica u óptico-digestiva: la cosa pasa sin transición del ojo a la basura, en una monstruosa combinación de canibalismo y endura cuya versión cotidiana se verifica en la práctica frecuentísima de sentarse a comer, al lado de familiares o amigos, delante de la televisión. El lugar „social’ del capitalismo, en fin, es un pesebre o abrevadero. Los hombres se reconocen entre sí como comensales, y en el límite, también como „comestibles’. Midas pasa entre las cosas convirtiéndolas en estatuas doradas y detrás Erisictón va comiéndoselas una a una a toda velocidad. (Alba Rico, S., 2001: 235).

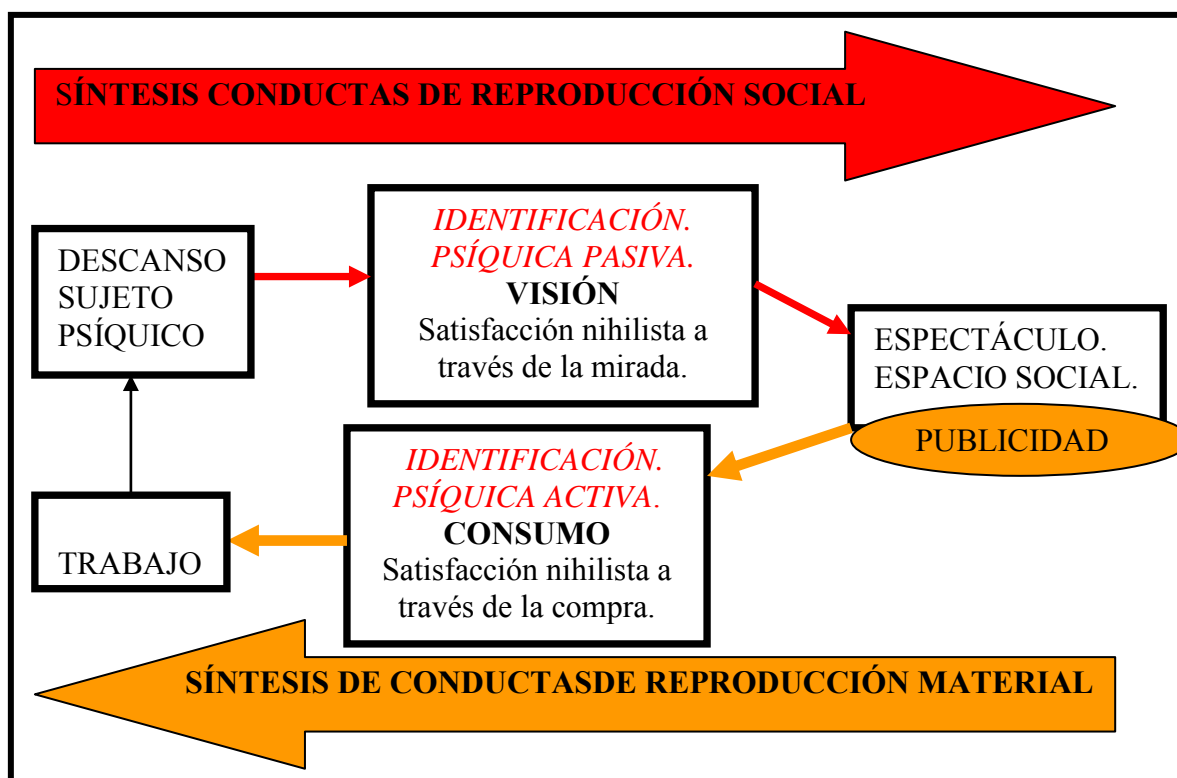
Es en esa revelación del objeto como objeto siempre en el escaparate, como objeto contemplado y deseado, donde observamos la *visualización de los mecanismos de identificación* y satisfacción nihilista de una sociedad capitalista que, al negar la energía a los otros sentidos, produce un tipo de humanidad vaporosa y falta de sustancia, muy visual. La satisfacción nihilista en una visualización siempre sedienta del objeto deseado parece la forma de enlace entre psiquismo y mecanismo de consumo.

Si el mecanismo por el que las sociedades que hemos llamado identitarias o neolíticas consistía en generar una matemática de parentesco que satisfacía las pulsiones, y un mundo de costumbres o rituales que satisfacía la conciencia colectiva de la tribu, el capital genera un mundo de imágenes inaccesibles a las que se liga *un deseo iterativo siempre insatisfecho* que se intenta aplacar a través del consumo imposible de lo visual.

Extraordinariamente importante respecto de estas reflexiones sería comenzar un estudio detenido y pormenorizado de *los mecanismos publicitarios*. Gracias a ellos se consigue, a través de la imagen, la conducción de los flujos de las pulsiones eróticas y agresivas hacia un modelo que es, o bien deseado, o bien concebido como un competidor, la posterior identificación con el rival o el objeto perdido, y el acto final de asentimiento encarnado en el acto de la apropiación mediante la compra del producto



que se vende. Todo un mundo pulsional es constantemente reconducido y sintetizado a través de la imagen para generar consumo, según el esquema *deseo - identificación visual - compra - publicidad - deseo - identificación visual...* Se añade así al rendimiento edípico identitario un mecanismo que, inserto en su misma dinámica de identificaciones, contribuye a mantener la estructura material de la sociedad montada sobre el mercado.



Los objetos en la sociedad capitalista no son ya sino elementos de un proceso de satisfacción nihilista, momentáneo y de paso, que inscribe su breve duración en medio de un constante bucle de actos de identificación que se actualizan mediante la compra, pero que resultan siempre insuficientes ante la rápida sucesión de modelos y modas, que, al tiempo que mantiene a los psiquismos ligados en su absoluta separación, provee de consumidores a la sociedad de mercado. El sujeto vive así inserto en una rueda que al girar mantiene activo el motor de la sociedad capitalista según dos ejes fundamentales, el de reproducción material y el de reproducción social.

...es posible definir por tanto, con arreglo a este descubrimiento, uno de los presupuestos de nuestro análisis: el de que la sociedad capitalista es una sociedad débil, una sociedad evaporada; que no es casi sociedad y que si, con todo, lo es, lo sigue siendo (porque en ella hay hombres además de funciones), lo es sólo accidental o indirectamente y que es por añadidura, un tipo de sociedad paradójico y sin precedentes en el que no son las relaciones entre

los hombres las que producen sociedad sino el hecho de que los hombres, aislados los unos de los otros, se relacionen con las mismas cosas y de la misma forma. Sin embargo, frente a Polanyi y su más aventajado discípulo, Dumont, lo que nos preocupa del Mercado no es que destruya sociedad (categoría, en último término más metafísica e inasible que la del valor-trabajo); es más bien el tipo de sociedad que construye-o, con más precisión que permite. (Alba Rico, S., 1995: 31).

Creemos en definitiva que el *espectáculo*, la *publicidad* y el *consumo* son tres mecanismos básicos a través de los cuales la sociedad capitalista pone en juego el dispositivo identidad y consigue satisfacerle de alguna manera. El espacio de la mirada *pasiva* supone la fusión social a través del espacio espectacular y vacío de la pantalla, el espacio de la mirada *activa* no produce otra acción que la compra, que al instante, desactiva la satisfacción para generar de nuevo el deseo de la mercancía en el escaparate. La mirada es esencial al funcionamiento del capitalismo actual en la medida en que consigue, al mismo tiempo, reproducir el mecanismo económico a través del consumo y fabricar espacios de satisfacción nihilista para su mecanismo identitario social.

El *consumo* funciona así como un espacio para la identificación a través del fetichismo de la mercancía y de la apariencia externa. Los modelos se reproducen a la velocidad del rayo a través de la moda, que multiplica los objetos de consumo. Al mismo tiempo se multiplican también los consumidores a través de un espacio espectacular muy especial, la *publicidad*. La *publicidad*, casi siempre visual, actúa en este sentido como *punto que conduce del espectador pasivo al consumidor compulsivo* y combina las dos dimensiones de la síntesis identitaria, pasiva y activa, social y material. La publicidad se inserta en la *pasividad receptiva* del espectador dirigiendo sus pulsiones hacia la *compulsión activa* de la compra de la mercancía cuya posesión final desactiva la satisfacción, abriendo así un nuevo bucle nihilista de mirada y deseo que conduce de nuevo a la compra. A través de mecanismos subliminales y directos de identificación con el rival y el objeto deseado, (que nos encantaría estudiar muy detenidamente en otra ocasión) la ingeniería publicitaria pone en juego toda la dinámica de las pulsiones eróticas y tanáticas y conduce a los sujetos a ese atractor que supone el espacio espectacular en el que desfilan las mercancías, en cuyo umbral, trágicamente y por virtud de la esencia misma de la mercancía, se encuentran de nuevo al comienzo del bucle, recogiendo en un solo movimiento las tragedias de Erisictón y Midas. La publicidad logra generar una identificación entre individuo y modelo publicitario,

identificación que, repetimos, vehicula y dirige las pulsiones del mismo para liberarlas en el acto de la compra, momento en el cual el objeto deja de ser objeto de deseo al perder su potencia satisfactoria que, inmediatamente, pasa a otro objeto publicitado. El acto de consumir consigue, al mismo tiempo, una reproducción del mecanismo económico de la sociedad de consumo y del mecanismo identitario de reproducción social. No es entonces extraño que todo el espectáculo social esté sistemáticamente ensartado por cuñas publicitarias, a cuyo través, la *subjetividad pasiva* de los espectadores se configura también como *subjetividad activa* de los consumidores, coaligando el mecanismo del libre mercado con el mínimo necesario de sociedad por virtud de la potencia pulsional de la mirada.

#### 4-CONVIVENCIAS Y RESISTENCIAS DE OTROS SEGMENTOS IDENTITARIOS.

A la hora de comprender el espacio que ocupa el psiquismo dentro del capitalismo no debemos dejar de lado que, en muchas ocasiones, y al margen de los lazos que unen cada psiquismo a la estructura del capitalismo, estos siguen relacionándose entre sí a través de agrupaciones identitarias que forman parte también de su modo de convivencia con el mercado, ya que suponen un *apoyo* o un *escollo* respecto de su inserción en el mismo. Esto es lo que consideraremos a continuación. Dentro de la sociedad capitalista siguen existiendo formaciones identitarias que, si bien no quiebran ni sustituyen la gramática mercantil propia de la estructura de la sociedad capitalista, tampoco se someten totalmente a la forma generalizada en que la mirada provee de un mecanismo de identificación. La estructura de estas formaciones la estudiamos en el epígrafe *identidades de transición*. La existencia de estas agregaciones transversales tiene la virtud de desplegar espacios más domésticos de sociedad que se intersectan con la estructura general de la sociedad capitalista. Precisamente por la vaporosidad social del capitalismo, de la que hablábamos al mostrar los dispositivos de gestión de la identidad en el mercado, estas otras formaciones identitarias pueden servir como desahogo de las carencias sociales a las que el capital somete a los individuos. Realmente son ellas las que siguen confiriendo un carácter más humano a una sociedad que, si sólo tuviese la imagen, la publicidad y el consumo como mecanismo de coagulación cultural, hace tiempo que se habría convertido en irrespirable. Las características de estos espacios de agregación edípica son distintas según la situación social que presenta cada sociedad, y pueden ir desde un grupo parroquiano que practica una religión, a una peña de un equipo de fútbol, los miembros de una tribu urbana, o en el peor de los casos, los miembros de formaciones más agresivas, bandas o mafias oportunistas que se nutren de personas a los que ofrecen una sensación de pertenencia y seguridad. En este último caso, la agregación de subjetividades se lleva a cabo a través un despliegue de mecanismos que recuerdan plenamente a las peculiaridades y características que hemos descubierto en toda identidad cultural tradicional, como puede ser la jerarquización y la división en secciones, la iniciación, la generación de costumbres y ritos, el fuerte sentimiento de autodefinición que se dá a través del grupo, etc... Aunque no es el lugar de desarrollar aquí los pormenores de esta reflexión, sí sería

muy interesante hacer un estudio de los espacios de emergencia identitaria en la sociedad capitalista y observar en qué medida ésta tiene relación con las carencias sociales, y en muchos sectores también materiales, a las que el capitalismo somete a los miembros de la sociedad. Este estudio se encargaría de estudiar muy detenidamente las convivencias del capitalismo con fenómenos identitarios que se desarrollan en el interior de su espacio, y que posiblemente, al ser una reacción a las carencias del mismo, también le rinden algún servicio. Ambas realidades han de tener su propia lógica de enlace mutuo.

En muchos casos algunas de estas formaciones identitarias lo suficientemente desarrolladas e implantadas en el cuerpo social, han sobrevivido a lo largo de la historia para resurgir y tomar la responsabilidad de gestionar la sociedad en momentos en que el liberalismo económico ha entrado en crisis y no ha sido capaz de hacerlo. Si estos espacios de identidad tienen la suficiente potencia y están suficientemente extendidos, ya sea activos o latentes, en la urdimbre social, pueden incluso enfrentar la forma capitalista de generar sociedad constituyendo una plataforma de reconsideración de las relaciones sociales, como puede suceder con diferentes tradiciones o religiones, hasta el punto de llegar a la toma del poder, recordemos el epígrafe *El resurgir de la identidad*. De esta forma, la sociedad de mercado cohabita con el dispositivo identidad, no sólo gestionándolo a través de sus propios dispositivos de satisfacción nihilista, sino, por supuesto, conviviendo con otras modalidades del mismo y concediéndolas un despliegue que es necesario a la sociedad, y que no es peligroso para el mercado siempre que no ponga en jaque las normas esenciales de la economía capitalista.

No es solamente en el interior del propio capitalismo, sino también en los límites de su expansión geográfica, donde éste se ve obligado a coexistir o a enfrentarse con formas de gestionar lo social que todavía ponen en juego dispositivos básicamente identitarios de formación de cultura. Principalmente en los límites del imperio capitalista, allí donde el capital se ve obligado a convivir con espacios culturales hasta hace poco estructurados de forma identitaria, se revelan de forma privilegiada las relaciones entre identidad cultural y capital. La forma general de ligar los sujetos a través de la mirada y la mercancía, contrasta en este espacio con una forma mucho más antigua de habitar el mundo. Encontramos en estos contrastes una situación paralela, pero muy diferida en el tiempo y con diferentes matices, a la que describíamos cuando presentábamos la carta del jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos. Muchos países árabes son un ejemplo de ello. En ellos, la devoción al caudillo, la mezcla de

política y religión y la traducción de las normas de la sociedad a un patrón edípico y religioso es manifiesta.

...en el mundo llamado Occidental hace ya tiempo que el Mercado ha superado a la Nación -reservándose, eso sí, para tiempos peores- como marco de organización de la subjetividad. Al „plebiscito cotidiano’ ha sucedido entre nosotros, la „compra diaria’, cuya voluntad, que no quiere ser española (y que se quiere por tanto universal), reclama al mismo tiempo un gusto, una opinión, un interés individuales. No es así en todas partes y no es así, desde luego, en el mundo árabe. (Alba Rico, S., 1995: 192).

Pues bien, el plebiscito cotidiano de los árabes cumple la misma función y, si es menos confortable, no es por ello más ilusoria. La comunicación social que en Occidente se consume en el „fetichismo’, en el mundo árabe se opera a través de la „alienación’ (...). En sociedades con altísimos índices de analfabetismo, sin homogeneización posible entre estratos sociales descoyuntados por diferencias económicas (y espacio culturales) gravísimas y en las que, por tanto, no existe ni movilidad social ni opinión pública, la identidad sustituye, por así decirlo, a la ideología dominante. Funciona, integra, pacifica, iguala. (...). Universal e igualitarista como el Mercado, la Identidad funciona: ricos o pobres, letrados o incultos, todos son por igual egipcios o árabes o musulmanes como todos son por igual mortales. La Identidad es la homogeneidad de los pobres; es, por así decirlo, la igualdad del subdesarrollo. No importa que el caudillo decida por mí; entre él y yo no hay ninguna diferencia. (Alba Rico, S., 1995: 199).

Desde estas coordenadas podemos observar que cuando estos pueblos se enfrentan al colonialismo económico se ven obligados a convivir con un sistema en el cual el mecanismo en expansión internacional de la sociedad capitalista se convierte en medio de sus condiciones de vida. Existen entonces diferentes posibilidades de respuesta. En *Las reglas del caos* se proponen dos modelos básicos de interacción entre identidad y capital, explicativos de la situación en estas sociedades, basados, a su vez, en la consideración de tres realidades fundamentales que ya nos son conocidas en esta tesis, a saber, *familia, cultura y mercado*. Debemos suponer a estas sociedades, asimiladas por el sistema capitalista de una u otra manera, como sociedades que han debido dejar de lado las formas tradicionales de interacción entre cultura y naturaleza, lo cual, al nivel de las relaciones sociales podríamos traducir como cultura y familia. Sabemos que la cultura, la identidad en particular, ha conseguido a lo largo de la historia habilitar un espacio en el que las familias, a través de los mecanismos dinámicos y sincrónicos de la síntesis de la identidad cultural, se han fusionado en un espacio de reciprocidad y satisfacciones sustitutorias que han hecho posible la cultura. Sabemos también que uno de los requisitos esenciales a la economía de mercado,

particularmente necesario para la creación del mercado de trabajo mismo, es la desactivación de todas las gramáticas culturales que aseguren a los miembros de una sociedad su acceso a los medios materiales de subsistencia si ésta no se satisface a través del mercado, lo cual es obligado para que exista la concurrencia necesaria. De ello derivamos necesariamente que una sociedad tradicional en la que existe una economía de mercado es una sociedad en la que los vehículos totalitarios de conformación de cultura han quedado seccionados y disgregados para dejar que sean las leyes de la economía las reguladoras de la gramática social. Pues bien, en este marco se pueden dar diferentes actitudes de los sectores identitarios que, aunque seccionados y separados de su efectividad material, siguen vivos respecto de su efectividad social dinámica, esto es, respecto del aquí llamado dispositivo identidad. Los retazos de la identidad cultural que podemos suponer como un conjunto de “familias” unidas por referentes de identidad que ya no les proveen directamente del acceso a unos medios de subsistencia, pueden intentar asimilarse a la nueva situación e intentar sobrevivir en el mercado, asimilando a sus demandas su realidad “familiar”, y manteniendo en lo posible sus rasgos culturales identitarios, psíquicos y sociales, a un nivel compatible con sus exigencias. Esto es lo que Alba Rico llama la *astucia* tercermundista, a saber, la habilitación de respuestas de convivencia que permita a *la familia* seguir existiendo dentro del mercado y alimentándose de él de algún modo, ya sea trabajando, robando, traficando o como sea. Existe en cambio otro modo de relación entre los restos de la cultura tradicional y el mercado, la resistencia. Estos mismos retazos de la antigua identidad pueden intentar, a través de un enfrentamiento abierto, recuperar para sus antiguos modos de crear cultura el espacio que en el capital está vedado al mercado, tratando de recuperar para la identidad los modos de enlace entre las familias y de estas con los medios de subsistencia natural que los ofrece el entorno, manteniendo la realidad económica subordinada a unos mecanismos de generación social que vienen dados por la identidad cultural y no por el mercado. Esta forma de resistencia es lo que Alba rico denomina *integrismo*.

La efervescencia nacionalista, el racismo, los integrismos son tentativas (es una de las tesis de este libro) de reclasificar las relaciones humanas; es decir, de reintroducirlas en (la pobreza de la) cultura o, más tajantemente, de restablecer la civilización amenazada por la emergencia de otros inclasificables. (Alba Rico, S., 1995: 30).

A diferencia de la astucia, el *integrismo* se enfrenta al mercado y en consecuencia y necesariamente se enfrenta y se segrega de la familia en tanto que ésta busca sobrevivir a través del mercado con el cual el integrismo se enfrenta abiertamente.

...la astucia puede defender a la familia sin chocar contra el mercado mientras que el integrismo sólo puede defender la cultura chocando una y otra vez contra el mercado (...) Nada se entiende si no se entiende esta paradoja. En la periferia de la economía-mundo, la lucha por la familia es una lucha dentro del sistema y es, por tanto, una lucha contra la cultura; en cambio la lucha por la cultura es una lucha contra el sistema y es, en consecuencia, a su pesar, una lucha política. (Alba Rico, S., 1995: 137).

El integrismo se expresa así como una *identidad cultural en guerra*, cuyos miembros responden, en lo esencial, a los mismos patrones identitarios que hemos visto funcionar en las viejas tribus que estudian los antropólogos, en la sociedad cristiana del medievo o en la revolución fascista. Que todo lo que ocurre en esta vida es mero reflejo vacío, puente o cruzada para el retorno del paraíso perdido, es el referente innegable de los miles de sujetos que se entregan a la guerra santa para salvar su propia forma propia de entender la verdad, el sentido del universo, y a través de él, el hombre y la sociedad. Frente al sistemático desgarró social que produce *el capitalismo* al separar al hombre y la tierra del entramado social para ponerlos en venta en el mercado, cueste las vidas que cueste, aparece una respuesta de *la identidad* que quiere seguir tratando al hombre y a la tierra tal como se lleva haciendo durante milenios del modo más puramente humano, apoyada por un dispositivo teleológico consustancial al integrismo, y que lleva a cabo sus planes, también, cueste lo que cueste. Que *el capital destruye* la relación de los hombres con hombres y a los hombres mismos, y la relación de estos con la tierra y a la tierra misma y que deja sus derechos y su misma supervivencia al margen de la razón, flotando en las mareas de los precios ya ha sido expuesto en este trabajo muchas veces. Que muchas sociedades basadas en modelos de identidad totalizados satisfacen las necesidades materiales y psíquicas de los hombres mucho más igualitaria y justamente de lo que lo hace la sociedad capitalista, sobre todo a nivel global, y que lo hacen de un modo en el que estas realidades son un fin más que una mercancía es innegable. Pero también es innegable que *el mito no es una garantía de bondad*, y que de la misma manera en la que gestiona las pulsiones y las necesidades materiales de los miembros de una cultura de forma satisfactoria puede extraer, del mismo corazón mitológico que genera el pulso de esta satisfacción, la necesidad de que los vecinos de al lado sean



cortados en trocitos y devorados, puesto que no son “hombres verdaderos”, o que seis millones de judíos deben ser gaseados, o que los negros deben tomar café en la cuadra donde les está exclusivamente permitido, o que a las mujeres hay que extirparlas el clítoris con una navaja de afeitar y una palangana de plástico en la que recoger la sangre. Y todo esto lo hace también para gestionar las pulsiones de los que sí pertenecen a su cultura.

El único espacio garante de justicia es aquel que se pregunta qué es la justicia y deja hablar a la razón en la respuesta, y lo hace en un espacio de despliegue de los argumentos donde la identidad quede segregada y circunscrita a un espacio privado que mantenga vedado su acceso a la generación de las reglas sociales, y donde la economía no sea más que un instrumento dúctil en manos de una política racional. El espacio de la razón supone actualmente una apertura que debe separar tanto las determinaciones capitalistas que impiden una política racional y que devastan el hombre y la naturaleza, como las estructuras identitarias que le plantan cara en nombre de “su nombre”, y que resultan impermeables a la razón. Por supuesto que este reparto de posiciones debe estar matizado y estudiado, que la identidad sea impermeable o no a los argumentos tiene mucho que ver con el modo salvaje con que ha sido desestructurada, pero su virtud reside siempre en su permeabilidad y, en definitiva su disposición a dejar de ser para sí misma el referente de “lo que es”, lo cual supone abandonar su propia naturaleza. No pretendemos aquí dar una descripción del panorama político internacional, para lo cual nos falta información y probablemente formación, sino sólo proponer unas herramientas teóricas a partir de las cuales se pueda valorar “de derecho” y a través de conceptos, la realidad humana e histórica del mundo que nos rodea y recoger y ordenar de algún modo, bajo conceptos, los datos que se presentan a la observación a través del preguntar por el ¿qué es? de las cosas.

En definitiva y como resumen de este último epígrafe encontramos que dentro del capital existen convivencias, más o menos amables, más o menos hostiles con el sistema de mercado, cuyas peculiaridades deben ser estudiadas. Por otra parte, en los límites de expansión del mercado global, la identidad se encuentra en la disyuntiva de reducirse al mínimo y, o bien pasar a una convivencia con el mercado para subsistir a través de la astucia, o asumir un enfrentamiento abierto y reclamar para sí la gramática cultural a través del integrismo.

Pretendemos haber cumplido, al menos en alguna medida, el objetivo que impulsaba esta Tesis, que no es otro que investigar, comprender, y proveer de algunas

herramientas teóricas el estudio de las relaciones entre el psiquismo individual, la identidad cultural y el capitalismo. Pretendemos que con ello se hayan escrito algunas líneas que puedan iluminar, aunque sólo sea débilmente aquellas preguntas que nos hacíamos al principio de este trabajo, como decíamos entonces *...esta Tesis ha sido un intento por buscar en la amplia panorámica de datos del mundo en que vivimos, en su historia, en su geografía, en sus individuos, las estructuras que nos permitan responder a ese enigma, por qué no podemos vivir igual que conocemos, por qué no puede ser tan noble nuestra convivencia con el mundo como nuestro conocimiento del mismo*. En definitiva, de lo que se trata es de encontrar un espacio en el que pueda emerger la razón, más allá de todas las determinaciones que ponen en juego los espacios de la identidad y el mercado. Solamente cuando los hombres sean libres para tratarse a sí mismos como seres racionales, más allá de sus tradiciones, mitos e idiomas, más allá de sus costumbres y sus adherencias rituales, más allá del nombre de su tribu, su nación y su nombre propio, podrán ingresar en el espacio de la razón. Pero sólo podrán hacerlo libremente cuando las decisiones a las que lleguen en conjunto no estén determinadas a su vez por los intereses económicos de un mercado multinacional que interfiere las posibilidades de construcción social, es decir, cuando se pueda decidir *qué vamos a hacer*, y no *qué podemos hacer*. El poder o no poder hacer algo en términos absolutos depende siempre de unas condiciones no accesibles a modificación, así, podemos o no podemos volar según la ley de la gravedad, podemos o no podemos respirar bajo el agua según nuestra morfología biológica, podemos o no podemos cruzar el espacio interplanetario según nuestras posibilidades mecánicas y las condiciones del mismo. Sin embargo, el ser humano casi siempre ha podido con lo imposible. No podía volar, pero voló, no modificó su condición ni la ley de la gravedad, pero creó algo. No podía respirar bajo el agua, pero conquistó el fondo de los océanos, no modificó su condición ni la del agua, pero creó algo. No podía cruzar el espacio vacío y llegó a luna, también entonces creó algo. Si pudo con lo imposible, *debe poder con lo posible*, y debe modificar las condiciones socioeconómicas que coartan su *libertad* de ejercer una *política racional*. El ser humano sólo puede hacer crecer sus capacidades cuando puede crear algo, y sólo puede crear algo cuando su razón es libre para obrar. El ser humano *puede* crear una sociedad justa, *puede* tratarse a sí mismo y a su entorno con respeto, *puede* razonar con otros seres humanos y *puede* habitar un espacio en el que ser, sencillamente, lo más feliz que la naturaleza le permita. Pero tiene que querer hacerlo.

El único obstáculo entre lo que se puede hacer y lo que se hace suele ser uno mismo. No es este el único mundo posible, es, más bien, el único imposible.





*No nos atrevemos a muchas cosas porque son difíciles, pero son difíciles porque no nos atrevemos a hacerlas.*

Séneca



## BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía que presentamos se divide en dos secciones. La bibliografía directa refiere las obras citadas directamente a lo largo de la Tesis, en la indirecta se indican obras de consulta cuya referencia está presupuesta tanto en el desarrollo de la Tesis como en diferentes textos de la bibliografía directa.

### BIBLIOGRAFÍA DIRECTA.

Alba Rico, S. (2001): *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*. Gipuzkoa: Argitaletxe Hiru.

(1995): *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*. Barcelona: Anagrama.

Arendt, H. (1987): *Los orígenes del totalitarismo. Tomo I. Antisemitismo*. Madrid: Alianza Editorial.

(1987): *Los orígenes del totalitarismo. Tomo II. Imperialismo*. Madrid: Alianza Editorial.

(1987): *Los orígenes del totalitarismo. Tomo III. Totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

(1993): *La condición humana*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Aristóteles (1995): *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.

Debord, G. (1967): *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: Editorial Lamarca.

De Maistre, J. (1990): *Consideraciones sobre Francia*. Madrid: Tecnos.

Devereux, G. (1973): *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral Editores.

Eliade, M. (1999a): *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.

(1999b): *Mitos, sueños y misterios*. Barcelona: Kairós.

(2000): *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*. Barcelona: Kairós.

Fernández Liria, C. (1992): *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*. Libertarias/ Prodhufi.

(1998): *El materialismo*. Madrid: Síntesis.



(2001): *Geometría y tragedia. El uso pública de la palabra en la sociedad moderna*. Gipuzkoa: Argitaletxe Hiru.

Foucault, M. (1976): *Vigilar y castigar*. México. Siglo XXI.

Freud, S. (1993a): *El yo y el ello. Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Altaya. (*Das Ich und das Es*, Viena, 1923)

(1993b): *La cuestión del análisis profano. Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Altaya. (*Die Frage der Laienanalyse*, Viena, 1926)

(1993c): *Las pulsiones y sus destinos. Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Altaya. (*Triebe und Triebchicksale*, 1915)

(1993d): *Más allá del principio de placer. Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Altaya. (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920)

(1987a): *Análisis de la fobia de un niño de cinco años. Caso juanito. Obras Completas*. Tomo 4. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*, 1909)

(1987b): *Autobiografía. Obras Completas*. Tomo 7. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Selbstdarstellung*, 1925)

(1987c): *El Yo y el ello. Obras Completas*. Tomo 7. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Das Ich und das Es*, Viena, 1923)

(1987d): *Esquema del psicoanálisis. Obras Completas*. Tomo 7. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Abriss der Psychoanalyse*, 1938)

(1987e): *Historia de una neurosis infantil (El caso de “el hombre de los lobos”). Obras Completas*. Tomo 6. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Aus des Geschichte Einer Infantilen Neurose*, 1918)

(1987f): *Introducción al narcisismo. Obras Completas*. Tomo 6. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Zür Einführung der Narzissimus*, 1914)

(1987g): *La guerra y la muerte. Obras Completas*. Tomo 6. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915)

(1987h): *Lecciones introductorias al psicoanálisis. Obras Completas*. Tomo 6. 1914-1917. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis*, título en inglés; texto en alemán)

(1987i): *Lo inconsciente. Obras Completas*. Tomo 6. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Das Unbewusste*, 1915)

(1987j): *Psicoanálisis y teoría de la libido. Obras Completas*. Tomo 7. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Psychoanalyse und libidotheorie*, 1923)

- (1987k): *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras Completas*. Tomo 7. 1916-1924. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921)
- (1987l): *Psicopatología de la vida cotidiana. Obras Completas*. Tomo 3. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens* Berlín, 1904)
- (1988): *Análisis fragmentario de una histeria. Obras Completas*. Volumen 5. Ensayos XXI-XXV. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Bruchstück einer hysteric analyse*, 1901)
- (1988): *El chiste y su relación con lo inconsciente. Obras Completas*. Volumen 5. Ensayos XXI-XXV. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, 1905)
- (1988): *La interpretación de los sueños. Obras Completas*. Volumen 3. Ensayo XXVII. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Die Traumdeutung*, Viena, 1900)
- (1988): *Los sueños*. Madrid: Tecnos. (*Der traum*, 1916)
- (1997a): *Compendio de psicoanálisis. Obras Completas*. Tomo 9. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*, 1940)
- (1997b): *Un comentario sobre el antisemitismo*. Tomo 9. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Ein Wort zum Antisemitismus*, 1938)
- (1997c): *El malestar en la cultura. Obras Completas*. Tomo 8. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Das Unbehagen in der Kultur*, Viena, 1930)
- (1997d): *Inhibición, síntoma y angustia. Obras Completas*. Tomo 8. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Symptom und Angst*, Viena, 1926)
- (1997e): *Los orígenes del psicoanálisis. Obras Completas*. Tomo 9. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, 1950)
- (1997f): *El porvenir de una ilusión. Obras Completas*. Tomo 8. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Die Zukunft einer Illusion*, Viena, 1927)
- (1997g): *Moisés y la religión monoteísta. Obras Completas*. Tomo 9. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Ámsterdam, 1934-38)
- (1997h): *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. Obras Completas*. Tomo 8. Madrid: Biblioteca Nueva. (*Neue folge der vorlesungen zur einföhrung in die Psychoanalyse*, 1933)

- (1999): *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial. (*Totem und Tabu* .Viena, 1913.)
- Goldhagen, D. J. (1997): *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el holocausto*. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (1988): *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Alfaguara. (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781)
- (2000): *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial. (*Kritik der praktischen Vernunft* ,1788)
- (2007): *Respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración?* Madrid: Tecnos. (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784)
- Lévi-Strauss, C. (1986): *La alfarera celosa*. Buenos Aires: Paidós Ibérica. (*La potière jalouse*, 1985)
- (1987): *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Paidós Ibérica. (*Anthropologie structurale*, 1958.)
- (1990): *De cerca y de lejos*. Madrid: Alianza Editorial. (*De près et de loin*, 1988).
- (1985): *La mirada alejada*. Madrid: Argos. Vergara. (*Le regard éloigné*, 1983)
- (1997a): *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Paidós Ibérica. (*Tristes tropiques*, 1955)
- (1997b): *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica. (*La pensée sauvage*, 1962)
- (1997c): *El totemismo en la actualidad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica. (*Le totémisme aujourd'hui*, 1962.)
- (1998): *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós Ibérica. (*Les structures élémentaires de la parenté* 1949)
- (2000): *Raza e historia*. Madrid: Cátedra Teorema. (*Races et histoire*, 1952.)
- Maistre, J. (1990): *Consideraciones sobre Francia*. Madrid: Tecnos.
- Malinowski, B. (1982): *Estudios de psicología primitiva*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Marx, K. (1970): *El capital*. Tomo I. Madrid: EDAF.
- (1970): *El capital*. Tomo II. Madrid: EDAF.
- (1997): *El capital*. Libro I. El proceso de producción del capital. Sexto capítulo (inédito). Resultado del proceso de producción inmediato. Barcelona: Ediciones Curso.
- Polanyi, K. (1997): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid. La piqueta.

- (1994): *El sustento del hombre*. Barcelona: Mondadori.
- Reich, W. (1933): *La psicología de masas del fascismo*. México: Ediciones Roca.
- Sábato, E. (2003): *La resistencia. Una reflexión contra la globalización, la clonación, la masificación*. Barcelona: Seix Barral.
- Serres, M. (1993) : *Les origines de la géométrie*. París : Flammarion.

#### BIBLIOGRAFÍA INDIRECTA.

- Bateson, G. (1936): *Naven*, Stanford: Stanford University Press,
- Bentham, J. (1796): *Management of the Poor*. Dublin: Moore.
- (1812): *Pauper management improved*. London: R. Baldwin & J. Ridgway.
- (1821): *Observation on the restrictive and Prohibitory Commercial System*. London: John Bowring.
- Bose, J.K. (1937): *Marriage classes among the Chirus of Assam*. Man, Vol. 37, Oct., 1937, pp. 160-162. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Cole, G.D.H. (1925): *Robert Owen*. London: E. Benn.
- Defoe, D. (1704): *Giving alms not charity, an employing the poor a grievance to the nation*. London: Booksellers of London and Westminster.
- Dicey, A. V. (1905). *Law and opinion in England*. London: Macmillan and Co., Limited
- Dieterlen, G. (1956): *Parente et Mariage Chez les Dogon*. London: Journal of the International African Institute, Vol. 26, No. 2 (Apr., 1956).
- (1962) : *Note sur le totemisme Dogon*. Paris: L'Homme, Année 1962, Volume 2, Numéro 1, p. 106 – 110
- Le Bon, G. (1983) *La Psicología de las masas*. Madrid: Morata.
- Loeb, E.M. (1936): *The distribution and function of money in early society en Essays in Antropology*. California: University of California Press.
- Mair, L. P. (1934): *An African people in the twenty century*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Malthus, T.R. (2000) *Primer ensayo sobre la población*, Madrid: Alianza. (*An Essay on the Principle of Population*, 1798)
- Malthus, T.R (1946). *Principios de economía política*. México: Fondo de Cultura Económica, (*Principles of Political Economy*, 1820).

- Mauss, M. (1971) *Ensayo sobre los dones. Razón y formas de cambio en las sociedades primitivas. Antropología y Sociología*. Madrid: Tecnos, (*Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, 1925)
- Meyer, E. (1905) *Die Mosesagen und die Lewiten*. Berlín: S.B. Akad
- Moro, T.(1998) *Utopía*. Madrid: Alianza. (*Utopy*, 1516).
- Owen, R. (1817): *Report to the committee of the association for the relief of the manufacturing and labouring poor in Selected works of Robert Owen*. London: W. Pickering, 1993.
- Radcliffe Brown, A. R. (1930-31): *The social organization of Australian Tribes*. Sidney: University of Sydney.
- (1935): *Patrilineal and matrilineal succession*. Iowa: Iowa Law Review .
- Ricardo, D. (1984): *Principles of political economy and taxation*. London: Everyman. (*Principles of political economy and taxation*. 1929).
- Sellin, E. (1922): *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*. Leipzig: de Gruyter.
- Smith, A. (1904): *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. London: Methuen and Co., Ltd., ed. Edwin Cannan. Fifth edition.(*An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776)
- Shakespear, J. (1912): *The lushei kuki clans*. London: Macmillan and Co., (England)
- Thurnwald, R. (1975) *Economics in Primitive Communities*. London: Oxford University Press. (*Economics in Primitive Communities* 1932)
- (1935): *Black and white in east Africa: the fabric of a new civilization*. London: Routledge.

